BL
503
.R38

B 3 9015 00241 144 8
University of Michigan – BUHR

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

PROPERTY OF
University of
Michigan
Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Gaylord
SPEEDY BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

B-147128

BL
503
.R38

Weltuntergangsvorstellungen.

Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte

von

Prof. R. Reitzenstein, Göttingen.

Die Vorstellungen und Sagen vom Weltuntergang sind in neuerer Zeit von einem hervorragenden dänischen Gelehrten, Axel Olrik, zusammengestellt und ausserordentlich feinsinnig analysiert worden. Schon 1902 hatte er die nordischen Ragnarökvorstellungen dargestellt und die einzige zusammenhängende Dichtung, die Völuspá, das Lied der nordischen Sibylle, erläutert, hier ganz auf seinem eigensten Forschungsgebiet. Aber die Frage der Einzelreligion erweiterte sich ihm zu der Frage nach der Entwicklung der Religion überhaupt; den Ursprung dieser Vorstellungen über die ganze Erde zu verfolgen und damit ein Stück Menschheitsgeschichte zu bieten, ward die Aufgabe einer 1914 erschienenen Fortsetzung. Beide Bücher wollte er dann selbst zu einem Ganzen vereinigen und in deutscher Uebersetzung weiteren Kreisen zugänglich machen; ein Schüler, Wilhelm Ranisch, hat nach seinem Tode diesen Plan jetzt verwirklicht. Das gewaltige Werk gewann für mich doppelte Bedeutung, da ich kurz vorher, ohne die beiden dänischen Bücher zu kennen, auf einem ganz anderen Gebiet, in der Geschichte einer religiösen Idee, nämlich des Erlösungsglaubens etwas Aehnliches versucht hatte. Eine Bestätigung für uns beide scheint mir in der Tat, dass wir trotz der Verschiedenheit des Stoffes und trotz einer durch sie mitbedingten Verschiedenheit der Methode zu den gleichen Grundanschauungen von dem beständigen Wandern der religiösen Gedanken oder Bilder von Volk zu Volk, ferner von der grundlegenden Bedeutung des iranischen Glaubens für ganz Westasien, endlich von einer ununterbrochenen Wechselwirkung zwischen Indien und dem

Digitized by Google | Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Iran gekommen sind. Nur scheint die Aehnlichkeit zwischen den iranischen und den nordischen Vorstellungen mir noch grösser als ihm, da er die manichäischen Vorstellungen, die uns seit kurzem durch den Fund von Originalurkunden dieser Religion in den Turfan-Fragmenten erschlossen sind, noch nicht kennen konnte. Auch für die frühchristlichen Anschauungen haben teils neue liturgische Funde, wie die Oden Salomos oder das sogenannte *Testamentum domini*, teils die vergeblich bestrittenen Forschungen eines deutschen und eines schwedischen Theologen, Wilhelm Boussets und Gillis P:son Wetters, uns so viel neue Erkenntnisse gebracht, dass eine Ergänzung des grossen Werkes schon jetzt möglich, ja notwendig erscheint. Freilich wird sie uns vielleicht noch nicht zu einem abschliessenden Ergebnis, sondern nur zur scharfen Formulierung der Frage führen, wie die wunderbare Aehnlichkeit zwischen den Vorstellungen zweier so weit getrennter Völker zu erklären ist. Nicht als Polemik bitte ich diese Ergänzungen zu betrachten, sondern als Dank an einen grossen Toten.

Allerdings verbindet sich mit ihnen für mich noch ein anderer Zweck. Der weite Rahmen seines zweiten Teils schien Olrik eine Beschränkung auf die mythischen Bilder zu verlangen; sie möchte er an ihrem Ursprung erfassen und die religiösen und ethischen Ideen von der Betrachtung ausschliessen.[1] Ganz liess sich das freilich nicht durchführen, da auch dogmatisch reich entwickelte historische Religionen mit in Frage kamen, denen er natürlich gerecht werden wollte, und vielleicht beruht selbst jener Grundplan schon auf einer Vermischung zweier Aufgaben, die gesondert behandelt werden sollten, vergleichender Mythenforschung und vergleichender Religionsgeschichte. Mich wird mein sehr viel engeres Thema auf die letztere beschränken; aber wenigstens im Vorbeigehen muss ich hervorheben, wie oft selbst ein so methodischer und vorsichtiger Forscher den Gefahren erliegt, denen erstere noch immer ausgesetzt ist, und in einer Volkserzählung Aeltestes und Ursprüngliches sucht, während sie aus dem an sich jungen Dogma einer historischen Religion zu erklären ist. Der unklare Begriff Märchen und die Neigung, weil einzelne von ihnen

[1] Einen gewissen Gegensatz zu dem wundervoll feinsinnigen und sorgsamen Buch von Söderblom, *La Vie future d'après le Mazdéisme, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études* IX glaube ich darin empfinden zu können. Er ist freilich durch die Aufgabe beider Werke ebenso wie durch die Methode gegeben.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

uralte Volkserinnerungen bieten, solche in jedem zu suchen, verlockt ja uns alle dazu.

Was ich meine, möchte ich, ohne auf die Theorien über den Ursprung der Religion oder die künstlichen Scheidungen verschiedener Arten solcher Erzählungen einzugehen, rein empirisch an dem gewählten Stoff kurz darlegen. Bestimmte Naturvorgänge wecken die Furcht vor einem allgemeinen Untergang. Man sucht jene Vorgänge bildhaft zu erklären und anschaulich zu machen: unter dem Vulkan, dessen Ausbruch von Erdbeben begleitet ist, liegt das gefesselte Untier oder der Riese, der an seinen Ketten reisst; die Sturmflut wird von dem ungeheuren Fisch oder der Schlange erregt, die auf dem Grunde des Wassers ruht. Begreifliche Weiterbildung macht sie zu dem Todesdämon, der den einzelnen bedroht; es ist die erste Individualisierung; beträchtlich später folgt die weitere Gleichsetzung mit dem Bösen. Solche Bilder sind zunächst lokal gebunden und haben einen geographisch abgrenzbaren Entstehungskreis. Nun setzt die Erzählung ein und verbindet sie mit anderen schon stärker individualisierten Vorstellungen, indem sie z. B. erklärt, wer das Untier gefesselt hat, und schon in dieser Erweiterung und Individualisierung gibt jedes Volk unbewusst der an sich unbestimmten und allgemeinen Vorstellung ein Stück seiner Individualität mit, das um so festere Gestalt gewinnt, je mehr Mythen an eine Persönlichkeit sich knüpfen oder doch durch eine gemeinsame Grundanschauung oder Grundstimmung in Einklang gesetzt werden. Jeder Mythos zeigt den Drang zu wachsen. Schon hier kann man mit Vorbehalt von einer Idee, wenn auch einer nur halb bewussten, reden und muss sie dann als den eigentlichen Kern betrachten, um den sich der Mythos weiter krystallisiert, indem er die Persönlichkeit immer klarer herausbildet. So wird für die Heraklessagen wirklich die von Wilamowitz erkannte Idee 'Mensch gewesen, Gott geworden, Mühen erduldet, Himmel erworben' allmählich das Centrum, ganz gleichgiltig, welche Naturvorgänge, ja vielleicht selbst Märchenstoffe den einzelnen Elementen zum Anhalt dienten. Nun wandert gewiss schon das mythische Bild auch zu Völkern, die von dem Naturereignis, dem es entsprang, keine Vorstellung haben und daher das Bild zum Teil umdeuten, wie etwa die Meeresschlange zur Himmelsschlange oder Unterweltsschlange; und weiter wandert die an sie schliessende Erzählung, etwa von einem Mann, der in die Unterwelt gekommen und aus ihr wieder befreit ist, fast un-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

beschränkt von Volk zu Volk. Aber da sie an sich auch unabhängig in vielen Völkern entstehen konnten, bleibt die Geschichte dieser Wanderungen für uns unbestimmbar und für die Religion selbst haben sie geringeren Wert. Nie ergibt eine Summe von Bildern für Natureindrücke eine Religion, und auch die Gesamtsumme der Einzelsagen eines Volkes ergibt für dessen Religion noch recht wenig, solange uns nicht ein Zusammenschluss vieler unter einem Gesichtspunkt die leitende Idee erfassen lässt. Erst sie bietet die Möglichkeit, Entlehnungen wirklich nachzuweisen. Ein einheitlich ausgerundeter Komplex von Vorstellungen, eine Art Kunstwerk, entsteht nicht zweimal unabhängig von einander; so hat die religionsgeschichtliche Untersuchung von dem Kunstwerk, nicht aber von dem einzelnen Werkstück auszugehen, das heisst bei den Ideen einer ausgebildeten Religion zunächst von den Ideen anderer ausgebildeter Religionen. Auch diese Ideen wandern ja von Volk zu Volk, in der Regel vorbereitet und getragen durch die Uebernahme mythischer Bilder und einzelner Erzählungen, die oft bis zur Uebernahme künstlerischer Typen oder sakraler Texte führt.

Treten wir mit diesen Gesichtspunkten an das von Olrik analysierte Gedicht der nordischen Sibylle heran, so müssen wir von vornherein bedenken, dass es sich bei ihm nicht um Sage im gewöhnlichen Sinn, sondern um eine Apokalypse handelt, zugleich freilich um ein gewaltiges Dichtwerk. Meistert der Dichter den überlieferten Stoff nur nach künstlerischem Empfinden, auch er freilich um so stärker eingreifend, je kräftiger seine Persönlichkeit ist, so tritt für den Apokalyptiker, also Propheten noch das religiöse Interesse, der Wille, den Glauben seines Volkes zu beeinflussen und bei aller Abhängigkeit von der Tradition[1] auch Neues und Eigenstes zu bieten, hinzu und steigert den individuellen Charakter seines Werkes. Ich erinnere kurz an den Inhalt dieses Teiles der Dichtung.

Hahnenschrei verkündet der Himmelswelt und den Unterirdischen den Anbruch des letzten Welttages. Da erliegt Baldr dem Geschoss des blinden Bruders, da wird zur Strafe dieser getötet

[1] Für die orientalischen Apokalypsen mit Recht hervorgehoben von Gunkel, Schöpfung und Chaos, 252 ff. und Bousset, Der Antichrist, S. 3 ff. Aber hier handelt es sich meist um handwerkmässige Produktion, und auch hier ist der Apokalyptiker in der Auswahl der Traditionen, eigener und fremder, frei.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und sein Leiter Loki im Leichenwalde gefesselt; klagend sitzt die Gattin Sigyn bei ihm. Der Untergang der Asen ist damit besiegelt. Zum ersten Mal erscheint hier der Refrain: »Grässlich heult Garm An der Gnipa-Höhle; Die Fessel bricht, Der Wolf rennt«. Es ist, wie Sophus Bugge erkannt hat, der Kerberos der Griechen, der Seelenverschlinger, der an der Pforte der Unterwelt angekettet wacht und verschlingt, wer hinauswill, wie in der Vorstellung vieler Völker das Höllenungetüm. Er heult, weil die Toten emporzusteigen beginnen[1]; an den endlosen Zug soll die Wiederholung des Verses die Hörer erinnern. Eine Schilderung des furchtbaren Reiches der Unterwelt folgt, dann eine andere der entsetzlichen Entsittlichung der Menschen in dieser letzten Zeit. Dann setzt die Erzählung wieder ein. Die Weltesche zittert, da Loki sich losreisst; Heimdal bläst für die Götter den Schlachtruf und grässlich heult Garm an der Gnipahöhle. Von Osten kommt der Unhold Hrym mit erhobenem Schild; in der Meerflut wälzt sich die Midgardschlange in Riesenzorn heran. Das Totenschiff Naglfari kommt von Loki gesteuert mit Muspels Söhnen von Norden gefahren. Vom Süden naht Surt, der Gott der feurigen Erdtiefe, mit seiner Lohe. Furchtbar ist der Kampf. Odin stürmt gegen den Fenriswolf, den einst die Götter gefesselt hatten; er wird verschlungen, aber sein Sohn Widar, der Vatersrächer, stösst durch den gähnenden Rachen dem Untier sein Schwert ins Herz. Die Midgardschlange trifft Thor mit vernichtendem Hammerschlag, aber nur neun Schritte weit taumelt er selbst noch, dann bricht er zusammen. Die Sonne wird schwarz, die Erde sinkt ins Meer, die Sterne fallen vom Himmel, Glutwirbel umwühlen den Weltbaum und die Lohe verzehrt Walhall.

Aber die Erde taucht in Jugendschöne wieder hervor, die schuldlosen Söhne der Asen spielen auf ihr. Zu ihnen kehren Baldr und Hödr zurück. Ein hoher Saal ragt schöner als die Sonne. Dort werden die wackeren Helden thronen, und zu ihrem Gericht kommt der Mächtige von oben, ewige Satzungen gebend, allen Streit hemmend. Aber auch die Unterwelt besteht noch, wie eine rätselhafte, aber wunderbar gewaltige Strophe uns lehrt. Nur wird sie auf ewig von der Lichtwelt geschieden. In ihr hausen der düstere, geflügelte Drache und die schillernde Schlange; die Leichen der

[1] »Die Helbewohner reiten durch den Finsterwald«, so schildert ein anderer Text ihr Nahen. In der Fortsetzung der Völuspá wohnen die Toten auf der Insel im Ozean (ebenfalls weit verbreitete Vorstellung).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gefallenen Feinde trägt der Unterweltsadler in sie herab und versinkt mit ihnen.

Dass dieser ganze Schluss, also die neue Erde und jener Mächtige von oben christlichem Glauben entspricht und nicht ursprünglich ist, wird man Olrik ohne weiteres zugeben; ob er unmittelbar dem Christentum oder einer ihm nahestehenden Gemeinschaft entnommen ist, wird später zu erörtern sein. Und Recht hat Olrik jedenfalls in der Beobachtung, dass der Dichter in der Beschreibung der Götterfeinde verschiedene Traditionen verschmilzt, um seinem Liede Wucht und Grösse zu geben, und neben dem ästhetischen wirkt auch ein religiöses Motiv. Jede Apokalypse verbindet verschiedene Traditionen. Aus mancherlei Quellen ist der Stoff zusammengeflossen und berechtigt ist die Forderung, dass sich seine Einzelzüge durch Anspielungen in andern nordischen Liedern, durch bildliche Darstellungen, endlich durch Sagen oder Märchen der nordischen oder ihnen verwandter Völker als alt oder gar ursprünglich ausweisen müssen. Die verschiedenen Möglichkeiten der Übertragung auch fremdbürtiger Bestandteile möchte ich dabei zunächst ins Auge fassen.

Ich kehre noch einmal zu der Einleitung zurück. Schon in der Formung des Bildes für einen Naturvorgang und noch mehr in der Erklärung in der ersten und einfachsten Gestaltung des Mythos wirkt neben dem religiösen ein künstlerischer Trieb mit. Legen wir gar, wie das unsere Methode verlangt, den ausgebildeten, um eine bestimmte göttliche Persönlichkeit krystallisierten Mythos zu grunde, so ist das Zusammenwirken beider handgreiflich. Der Mythos wird zur mündlichen oder schriftlichen Literatur, zum gewollten Kunstwerk, er strebt über die religiöse Wirkung hinaus, will unterhalten, wird zur willkürlich umgebildeten Legende oder Märe, ja zum Märchen und ist damit von der Gebundenheit an eine Religion oder ein Volk völlig befreit. Freilich kann er auch in dieser Form vom religiösen Denken wieder aufgegriffen werden. Zwei Beispiele mögen das verdeutlichen. Ein bei den Mandäern, einer kleinen Religionsgemeinschaft am untern Euphrat, in der Totenliturgie erhaltener, in Uebersetzung leider noch nicht veröffentlichter Mythos von einem Gott, der als kleines Kind von seinen Eltern aus dem Himmel zur Erde oder Hölle entsendet wird, um von ihr den verlorenen Lichtteil, die Menschenseele, zurückzuholen und selbst für diese Heldentat ewigen Lohn zu er-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

werben[1], wird bei einem anderen orientalischen Volk zum farbenprächtigen Märchen von dem Königssohn, den das Herrscherpaar des Ostens als Kind nach Aegypten sendet, um dort der Schlange im Meere die köstliche Perle zu entreissen und sich selbst dadurch die Thronfolge in seines Vaters Reich zu sichern. Aber überlistet von den Aegyptern geniesst er ihre Speise, vergisst seine Heimat und seinen Auftrag und versinkt in Todesschlummer. Erst als ein Bote aus der Heimat ihn erweckt hat, führt er den Auftrag aus und kehrt mit der Perle heim. Ein syrischer Christ fühlte sich dadurch an den eigenen Erlöser erinnert und fügte diesen Märchentext als wunderwirkendes Gebet den apokryphen Thomasakten ein, ohne sich daran zu kehren, dass Christus nie seine Sendung vergessen und, wie es in dem Märchen heisst, dem Fürsten der Uebeltäter gedient hat. Das literarische Kunstwerk einer fremden Religion wird als Typos für einen Gedanken der eigenen verwendet, wie wir das später an bildlichen Kunstwerken sehen werden, und zwar hier wie dort so, dass nur auf den Grundsinn, die Idee, nicht auf die Einzelzüge geachtet wird. Derselbe Mythos, aber in einer jüdischen Umgestaltung aus vorchristlicher Zeit, ist an der entsprechenden Stelle des späten christlichen Martyriums des Quiricus (Kyrikos) ebenfalls als Gebet eingelegt[2], der Hergang danach vollkommen klar.

Derselben halbreligiösen Literatur der späten Martyrien entnehme ich das zweite Beispiel, das uns zu den Weltuntergangsvorstellungen zurückführt. In dem ebenfalls späten Martyrium des Christophorus begegnet an der Stelle, wo nach dem festen, von Konrad Zwierzina erkannten Schema dieser Gruppe von Martyrien das Gebet mit dem Bericht des Erlösungsmythos stehen müsste, ein Visionsbericht, also eine Apokalypse, deren Inhalt freilich eng mit der Erlösung zusammenhängt[3]: »Ich sah«, heisst

---

[1] Linker Genzâ Buch II 22.

[2] Veröffentlicht nach Dillmann (Sitzungsber. d. Preuss. Ak. 1887, S. 339) von H. Gressmann, Zeitschr. f. d. neutestam. Wissenschaft XX (1921), S. 23 und von mir, Das iran. Erlösungsmysterium, S. 77 und 251 aus orientalischen Quellen und vor uns beiden in lateinischer Fassung, die noch kleine Correcturen ergibt, von K. Zwierzina in dem vorzüglichen Aufsatz »Die Legenden vom unzerstörbaren Leben«, Innsbrucker Festgruss dargebracht der Versammlung deutscher Philologen in Graz, S. 157 A.

[3] Griechischer Text nach zwei Fassungen bei Usener, Festschrift zur fünften Saecularfeier der Carl-Ruprechtsuniversität zu Heidelberg, lateinischer *Analecta Bollandiana* X, p. 392 (daraus altfranzösischer bei Mussafia, Sit-

Digitized by Google | Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

es hier, »mitten auf dem Markte der Stadt», also mitten in der Welt, wo der Erlöser gern gedacht wird[1], »einen Mann von hohem Wuchs und schönem Aussehen, dessen Antlitz wie die Sonne leuchtete und seine Kleider wie der Schnee; einen Kranz von wunderbarer Herrlichkeit trug er auf dem Haupte und auch einige Krieger, die ihn begleiteten, strahlten wie das Licht. Ich sah aber auch einen anderen Mann, der tiefschwarz war, inmitten einer grossen Schaar ihm ähnlicher. Seine Haare ringelten sich wie die Glieder eines Ringelpanzers und furchtbar war seine Rüstung. Der Strahlende begann den Kampf, aber der Dunkele überwand ihn, tötete seine Helden und brüstete sich eine Zeit lang auf seinem Thron. Doch der Strahlende kehrte wieder in furchtbarem Grimm, spaltete den Schaaren seines Feindes die Häupter[2], überwand den Führer und fesselte ihn mit feurigen Ketten, zerstörte seinen Palast und zertrümmerte sein Lager.»

Es läge nahe, diese Vision mit Zwierzina auf ein zweimaliges Herabkommen Christi zu beziehen. In jedem Märtyrer wiederholt sich ja, wie uns neuerdings Gillis P:son Wetter gelehrt hat[3], der Kampf, den der sterbende Christus mit dem Satan geführt hat; so wird an seinem Todestage die Messe gefeiert. Aber die Beschreibung ist ursprünglich sicher nicht für Christus gemacht; die Jünger sind nicht in diesem Kampf getötet worden, sondern geflohen; Christus selbst ist gestorben, aber hat grade dadurch Tod und Teufel besiegt, und auch seine Himmelfahrt konnte nie ein Christ als Entweichen fassen und bei dem Tode seiner Helden an die späteren Martyrien der Jünger und Nachfolger Christi denken. Dagegen entspricht die Beschreibung Zug für Zug der manichäischen Darstellung des zweimaligen Kampfes des persischen Gottes Ormuzd gegen Ahriman, deren erste Hälfte wir aus dem Fihrist[4] kennen

zungsber. d. Wiener Akademie 1893, Abh. 9), syrischer bei Popescu, Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus, Dissert., Strassburg 1903. Die von Zwierzina a. a. O. erwähnte armenische Fassung (*Atti del Istituto Veneto* LIII) lässt die Vision aus.

[1] Vgl. in den Sprüchen Jesu Oxyrh. Pap. 1 ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου.

[2] Griechisch ἐδιχοτόμησε τὸν στρατὸν αὐτοῦ, was Zwierzina zu Unrecht als strategisches Manöver deutet, lateinisch *exercitus eius interfecit*, ebenso syrisch; vgl. die Schilderung des Kampfes Christi Epiphanios Op. IV, 2, 25,5 Dind. διέκοψε κεφαλὰς τῶν δυναστῶν, ein Zug dessen Alter grade durch das Christophorus-Martyrium erwiesen wird.

[3] Altchristliche Liturgien I, S. 133.

[4] Flügel, Mani, S. 87.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und deren Schluss ich in einem türkisch-manichäischen Fragmente fand.[1] Bei dem ersten Einbruch des Bösen schafft Ormuzd sich zum Streite seinen Sohn, den Fünfgott oder den Urmenschen oder die Weltseele, dessen fünf Glieder die fünf Lichtelemente und zugleich Rüstung und Waffen des Ormuzd sind. So stürzt er sich auf den Gegner. Allein seine fünf Waffen oder Glieder, die göttlichen Elemente, bleiben haften und vermischen sich mit den fünf Elemente der Materie, also des Bösen oder des Todes; der Urmensch bleibt, wie Ormuzd von Anfang an geplant hatte, in der Materie gefangen und zersetzt sie allmählich. Beim Weltende kehrt der Gott noch einmal gewaffnet wieder. Der Urdämon spricht seinen verzagten Untertanen Mut zu; all ihr Gift hat er in sich vereinigt und will es auf Ormuzd schleudern, aber es fällt auf ihn selbst zurück. Er stürzt nieder und demütigt sich zehntausendfältig. Gegen einen zweiten Dämon macht Ormuzd das göttliche Element des Feuers zur Axt und spaltet ihm das Haupt, macht das Feuer dann zur 70 Myriaden Meilen langen Lanze und spiesst das Haupt darauf. Dass die Weltseele dadurch befreit ist, hören wir in dem manichäischen Erlösungsmysterium, in welchem der Bote ihr verkündet, die Götter seien ihretwegen herniedergestiegen und hätten den Tod getötet und die Vernichtung vernichtet.

Ich erwähne nebenbei, dass auch dieser Göttermythos bei einem Nachbarvolk zum Märchen geworden ist. Ein buddhistisches Märchen[2] erzählt, dass ein waffenberühmter Königssohn, Fünfwaffe, auf der Heimkehr im Walde von einem menschenfressenden Unhold, einem Yakkha, überfallen wird; er gebraucht die fünf indischen Waffen; ohne einzudringen, bleiben sie an dem Unhold haften; er schlägt mit dem rechten, dann dem linken Arm, stösst mit dem rechten, dann dem linken Fuss und greift endlich mit dem Kopf, d. h. den Zähnen, den Gegner an; aber alles bleibt an diesem kleben. Das Ungetüm will ihn fressen, da droht er, in seinem Leibe trage er die diamantne Waffe, die diesem die Eingeweide zerschneiden und ihn selbst befreien werde.[3] In dem

[1] A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I, Abhandl. d. Preuss. Akad. 1912, S. 19. Vorausgeht der Kampf, der zur Gründung des Kosmos führt (Z. 1—8).

[2] Else Lüders, Buddhistische Märchen, S. 1, vgl. meine Besprechung, Zeitschrift f. neutestamentl. Wissensch. XXI, S. 35.

[3] Aehnlich befreit sich bei den Mandäern Hibil, Brandt, Mandäische Schriften, 137 ff. Das Motiv begegnet in der iranischen Sage früh. Der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

buddhistischen Märchen genügt diese Drohung, um den Unhold zum Buddhismus zu bekehren, und gibt Buddha die Erzählung als Typus für die Selbsterlösung.[1] Aber sie hat eine Zeit lang nur als Märchen bestanden und ist als solches bis nach Schweden gedrungen; nur dass hier in einer Art Gegensatzbildung oder Umkehr ein weiser Zauberer den bösen Unhold so fesselt, dass er ihn erst mit dem rechten, dann dem linken Arm, dann mit dem rechten, dann mit dem linken Fuss, endlich mit den Zähnen einen weissen Stab berühren und daran haften lässt. Die Aehnlichkeit geht so weit, dass für mein Empfinden nur literarische Uebertragung in Frage kommt.

Doch zurück zu der manichäischen Fassung des Endkampfes. Die Frage, ob wir in ihr einen uralten iranischen Göttermythos oder eine junge, vielleicht gar vom Christentum schon beeinflusste Neubildung Manis sehen sollen, wird entscheidende Bedeutung selbst für unser Urteil über das nordische Ragnarök gewinnen. Die Lehre Zarathustras erwähnt in ihren jetzt vorliegenden Resten jenen ersten Kampf des Ormuzd oder Ahura Mazda nicht ausdrücklich. Nur dass er die Seele in die Materie herabgesendet oder irgendwie herabgebracht hat, wird einmal in einem der ältesten Hymnen erwähnt[2], und ein alter Bericht von dem Sündenfall

Bruder Yimas Taxmōruw wird so von Ahriman verschlungen und von Yima befreit. Er scheint nach H. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellungen, Vorträge der Bibliothek Warburg I, 1923, S. 140 u. 164, das Gegenbild zu dem manichäischen Urmenschen, der »Gewaffnete«, den ich in der Abhandlung über die Göttin Psyche mehr ahnen als wirklich nachweisen konnte (Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie, 1917, Abh. 10, S. 40). Wer die Gestalt des manichäischen Urmenschen in die ältere Mythologie zurückverfolgen will, muss gewiss von Gayomardt ausgehen, darf sich aber nicht auf den einen Namen beschränken.

[1] Er vergleicht freilich ein mythisches Bild der Befreiung des Mondes aus dem Rachen des Rāhu.

[2] Die alte avestische Quelle des Bundahišn (cap. 2) gibt die grossartige Auffassung als Lösung, dass die Seelen frei den Niederstieg zur Erde gewählt haben, um dem Ahura Mazda in seinem Kampf gegen Angra Mainyu zu dienen. Sie liegt auch dem Manichäismus zu Grunde (vgl. Salemanns Fragment, *Bulletin de l'Académie de St. Petersbourg*, 1912, Sitzung vom 28.9. 1911, S. 12 ff.); der Urmensch ist nur Träger und Zusammenfassung der Seelen; Voraussetzung ist, dass in der Apokatastasis (wie bei Origenes) alle Seelen gerettet werden. Diese Auffassung lebt in Persien fort. Schon Justi (Bundah., S. 4) verweist auf Haarbrücker Shahrastani I, 277. Auch die Mandäer bewahren diese Lehre für ihren Urmenschen, der Niederstieg der Seelen aber erscheint bisweilen als unfreiwillig, ihnen zur Strafe oder Läuterung auferlegt;

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

des ersten Menschenpaares (Bund. 15) schildert wie die gottgegebene Seele dem Teufel dienstbar wird. Der zweite Kampf wird öfters geschildert, in unserer wohl ältesten Quelle (dem Zamyād-yašt) ganz in ethischer Umdeutung. Vor dem aus Zarathustras Samen entsprossenen Erlöser entfliehen die Dämonen. Die Ameša-Spentas, nicht göttliche Elemente, sondern schon Tugenden, besiegen die entsprechenden Laster. Machtlos entweicht Angra Mainyu der Übeltäter. Die Erzählung des Bundahišn (cap. 30) stimmt damit im wesentlichen überein, fügt aber zwei mythologische Bilder hinzu. Auf Gottes Befehl aus der brennenden Erde hervorbrechende Ströme geschmolzenen Erzes töten die Schlange Az und verschliessen auf ewig die Höhle, in die sich Angra Mainyu verkrochen hat. Möglich ist gewiss, dass sie mit den Strömen glühenden Metalls identisch sind, durch die in einer vorausgehenden Schilderung die Menschen gehen müssen, aber unmöglich scheint mir, diesem Weltbrand nur die Bedeutung einer gerichtlichen Prüfung, eines Ordals für die Toten zu geben. Schmilzt doch dies Feuer Berge und Hügel ein und macht die Erde eben; dass die Gerechten darunter nicht leiden, musste notwendig hinzuerfunden werden. Auch im Nordischen wird man die Vorstellung des Brandes nicht auf Walhall beschränken dürfen; wenn das Feuer der Erdtiefe den Himmel verzehrt, brennt die Erde natürlich mit; für den Völuspá-Dichter lag kein Anlass vor, in der kurzen Schilderung das ausdrücklich zu sagen. Die indische Vorstellung vom Weltuntergang entspricht, und wenn die keltischen Druiden nach Poseidonios (Strabo IV 4) einen Weltuntergang sowohl durch Feuer als durch Wasser annehmen, so kann man bei ungezwungener Interpretation nur an einen einmaligen Untergang durch beide Elemente denken. Die Völuspá bestätigt das: die verbrannte Erde sinkt ins Meer; erst damit ist sie endgültig beseitigt.[1]

der Gedanke des Kampfes ist verdunkelt. Ganz durchgeführt ist diese zweite, indisch und hier auch griechisch beeinflusste Auffassung in der hermetischen Schrift Κόρη κόσμου; nur Osiris als Urmensch und Heiland sowie die Königsseelen sind ausgenommen.

[1] Wie nahe dieser Gedanke liegt, kann selbst das lateinische Gedicht *Dirae* lehren. Zarathustra freilich scheint die Welt fortbestehen zu lassen; sie wird durch das Feuer nur gereinigt und die frühere Hölle dazugenommen, Die ältere Vorstellung bietet wohl Mani, bei dem wirklich eine neue Welt gebaut wird und selbst die Götter, wie die Nomaden von einem Ort zum andern, so von ihr in die neue Welt übersiedeln, vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Grösse, Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie, 1919, Abh. 12, S. 26.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bei Mani ist die Vorstellung des Weltbrandes noch voll erhalten; wie in der Völuspá fallen dabei die Sterne vom Himmel, weil dessen Wölbung einbricht.[1] Dann muss auch das gewaltige Bild des Götterkampfes aus alter mythischer Tradition stammen. Wir finden es ja auch in den jüngeren parsischen Quellen wieder und wissen, dass Zarathustra bei seiner Vergeistigung und Ethisierung der Religion die alten Volksgötter und ihre Mythen zunächst ganz zurückgedrängt hat, sie aber allmählich im Volksglauben wieder hervorgetreten und selbst in die offizielle Theologie eingedrungen sind. Bei dieser Sachlage ist es methodisch falsch, die älteste theologische Quelle zur einzigen Grundlage für die Rekonstruktion der ursprünglichen Anschauungen (nicht der des Zarathustrismus) zu machen. Die jüngeren Quellen sind, wie zu erwarten war, in den Angaben über den Götterkampf widerspruchsvoll. Bald wird Angra Mainyu nur für immer von der Schöpfung ausgeschlossen, bald endet ein langer Kampf damit, dass ihm, wie bei Mani, das Haupt bei der Flucht abgetrennt wird.[2] Die manichäische Tradition zeigt die gleiche Unklarheit. Wir lesen im Fihrist (Flügel, Mani S. 90, vgl. 240. 41), dass während des Kampfes und Brandes die *h-māma(t)*, der in den Elementen des Bösen waltende Geist[3], sich demütigt, während die Heerscharen (der Götter) um sie her sie drängen, und dass sie in ein Grab zurückkehrt, das für sie bereitet ist. Dann verschliesst Ormuzd dieses Grab mit einem Steine, der so gross wie die Welt ist, und verrammelt sie darin. Das Licht ist alsdann sicher vor der Finsternis und einer Beschädigung durch sie. Auch in dem oben (S. 137) erwähnten Turfan-Fragment demütigt sich Ahriman tausendfältig; aber er wird getötet und vorher ist noch ein anderer Kampf geschildert, der ebenfalls mit dem Tode des Gegners endet, und in dem Erlösungsmysterium wird allgemein von einer Tötung des Todes und Vernichtung der Vernichtung gesprochen. Endlich kann ich noch auf eine bisher nicht beachtete Schilderung verweisen, die den Gott allein in die Unterwelt dringen lässt und nur hervorhebt, dass er nicht von ihr bezwungen werden konnte; sie

[1] Vgl. mein Buch Das iranische Erlösungsmysterium, S. 25.

[2] Vgl. H. Junker, a. a. O., S. 157, Anm. 20.

[3] Das Wort *h-māma(t)* ist sicher eine Bezeichnung für die Unterweltsgöttin (also die 'Απώλεια der jüdisch-christlichen Apokryphen). Aber das Wort ist kaum arabisch, sondern wohl identisch mit Amamit als Bezeichnung für die mandäische Rūhā und vielleicht babylonischen Ursprungs, vgl. Brandt, Mandäische Schriften, S. 45,7 (gütige Mitteilung von Prof. M. Lidzbarski).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

erinnert sehr stark an christliche Schilderungen, braucht aber durchaus nicht aus ihnen zu stammen[1] . . . »⟨erschraken vor der Kraft⟩ der Religion, deswegen, weil der grosse Herrscher (sie) hineingebracht hat und er voll Glanz ist. Er ist es, welchen der Feind nicht überwand, deswegen, weil er ein Freund der . . . ist. Er ist es, welchen übelriechender Geruch . . . nicht überwand, deswegen, weil er ganz Wohlgeruch ist. Er ist es, welchen der Tod nicht ⟨ergri⟩ff, deswegen, weil er ganz Leben ist.[2] Er ist es, welchen die Finsterniss nicht über⟨wand⟩, deswegen, weil er hell, stark und wundervoll ist. Er ist es, welchen . . ., ⟨nicht ergri⟩ff, deswegen, weil er ganz lebendig und hell ist.«

Charakteristisch für das Verhältnis des Manichäismus zum Zarathustrismus scheint mir besonders, dass ersterer unbeanstandet auch die zweite Fassung des Götterkampfes übernimmt, die in letzterem gesondert überliefert und in ihrem Wesen, wie es scheint, noch nicht erkannt ist. Ich meine den Bericht des an sich jungen Bahman-yašt über die Kämpfe des Pešotan, des Sohnes des Vištāsp, und des Helden Kersāsp.[3] Die Heldensage, die ja

[1] F. W. K. Müller, Handschriften-Reste aus Turfan II, Abh. d. Preuss. Akademie, 1904, S. 64. Meine, in gebrochene Klammern gesetzten, Ergänzungen war Dr. H. H. Schaeder so gütig am Text nachzuprüfen. Für die Anschauungen verweise ich auf den Prolog des Johannesevangeliums und auf Joh. 14, 30 ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων καὶ ἐν ἐμοὶ ἔχει οὐδέν. Doch bietet nach meiner Erinnerung auch der jüngere Buddhismus Parallelen. Der Form nach stammt das Stück aus einer Liturgie (vgl. Oden Salomos 22); die kirchlich-christlichen Liturgien bieten mit den Fragen »wer ist dieser, der . . .« Gegenbilder, die freilich ebensogut aus griechischer Rhetorik wie aus orientalischer Kultsprache zu erklären sind.

[2] Von Ahriman heisst es in den Yašts oft: »der ganz Tod ist«.

[3] Ob der letztere urprünglich ein Gott ist, wie sein Rival Thraētaona, der dem drachentötenden Indra entspricht (Victor Henry, *La Parsisme*, p. 219. 20) und als Gott noch bei Mani erscheint (z. B. Müller, a. a. O. 55), geht uns hier zunächst nichts an. Die Argumente, die Hüsing (Mythologische Bibliothek II, 1909, S. 120 ff. und IV, 1911, S. 1 ff.) dafür anführt, kann ich nicht nachprüfen, seine Methode scheint mir sehr bedenklich. Dass Kersāsps Sieg nicht im Zamyād-yašt erwähnt wird, hätte Olrik freilich nie als Beweis dagegen anführen dürfen, da dieser Yašt die Tötung des Aži-Dahāka dem Thraētaona zuschreibt, also einer ganz abweichenden Ueberlieferungsklasse folgt. Die Mythen vom schlafenden Kaiser, auf die Olrik sich weiter beruft, beweisen ebensowenig. Gehen sie doch auf das im Orient ganz verbreitete und altbezeugte Motiv von dem schlafenden und von Engeln bis zur Endzeit gehüteten letzten Imam, dem Messias oder Mahdi, zurück, der als König der Zukunft gedacht wird. Ob der Name eines drachentötenden Helden später mit der Tat eines Gottes verknüpft ist, mögen

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

ebenso oft aus der Göttersage schöpft, wie sie ihrerseits an d: Göttersage Einzelzüge und Motive abgibt, hat uns hier eine uralt: Vorstellung in leicht durchschaubarer Verkleidung bewahrt. I: der Zeit des Abfalls haben sich die Zornteufel (die Dämonen mi: aufgelöstem Haar)[1] über die Welt und besonders den Iran ergosser: Ahura Mazda und seine Erzengel lassen durch die Engel den ge-waltigen Kriegsherren Mithra mit seinen uns durch den alte: Mihr-yašt bekannten Gehilfen herbeirufen. Aber freilich: nich: selbst sollen sie streiten, sondern nur Pešotan, das Gegenbi: und den Sohn des ersten Schirmherren der reinen Religion, Vištāsp wachrufen. Dennoch kommt es zu einem persönlichen Zusammen-treffen des Mithra und des Fürsten der Dämonen. Dieser schre: dem Gott zu, den früher geschlossenen Vertrag nicht zu brechen aber Mithra schreit dagegen, dass die Zeit für seine Herrscha: abgelaufen, ja schon um ein Jahrtausend überschritten ist, un: der Höllenfürst flieht verstört in den innersten Winkel der Höll: Man braucht sich nur an die Schilderung des ersten Zusammen-treffens Ahura Mazdas mit Angra Mainyu (Bundahišn cap. 1 zu erinnern, wo nach der Offenbarung, dass nach neuntausen: Jahren seine Herrschaft zu Ende geht, Angra Mainyu bestürz: und kraftlos dreitausend Jahre in der Hölle weilt, um zu erkennen dass der alte Gott Mithra hier für Ahura Mazda eingetreten ist: Selbst die Überlieferung hat vielleicht die Spuren davon gewahrt wenn sie dann Mithra den Pešotan auffordern lässt: »Vernichte und zerstöre gänzlich die Götzentempel und die Wohnstätten der Dämonen. Zieh in die Lande des Iran, das ich, Ormuzd, geschaf-fen habe.» Der Relativsatz ist entweder von einem Schreiber gedankenlos aus dem Auftrag des Ormuzd wiederholt, oder der Name Ormuzd ist in ihn nachträglich eingefügt. Auch Mithra galt ja in einer persischen Tradition, wie Ormuzd, als Schöpfer der Erde und daher auch des Iran (Eubulos bei Porphyrius *De antr. nymph.* 6, der dabei zarathustrischen Glauben wiederzugeben

andere entscheiden; die religiöse Bedeutung der Tat gilt es zunächst ans Licht zu stellen. Dass der Bericht des Bahman-yašt in seinen Grundzügen bis in vorchristliche Zeit zurückreicht, hoffe ich demnächst an anderem Ort durch eine literarische Nachbildung erweisen zu können. Die entscheidenden Stellen hatte Prof. Junker die Güte für mich nachzuprüfen.

[1] Vgl. die Beschreibung in der Vision des Christophorus oben S. 136.

[2] Ich verweise auf die Prädikation im Mihr-yašt (97 und 134); *from whom Angra Mainyu, who is all death, flees away in fear, from whom Aêshma, the evildoing Peschotanu, flees away in fear.*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

behauptet) und um das Kommen des Mithra flehen nach manichäischer Lehre die letzten Gläubigen, nur erscheint vor ihm ein falscher Mithra. — Im Bahman-yašt rafft sich dann der vor Mithra entflohene Angra Mainyu noch einmal auf; er geht zu dem im Berge Demavend gefesselten Drachen Aži-Ḋahāka, mahnt ihn, dass die neuntausend Jahre um sind; Thraētaona lebt nicht mehr; die Menschen haben den Var (Burg) des Yima verlassen; so soll er vorbrechen. Er löst seine Fesseln, da der Drache es selbst nicht wagt. Aber die erste Tat des Befreiten ist, den Angra Mainyu zu verschlingen. Dann stürzt er vor und verheert ein Drittel der Erde. Endlich gehen die Elemente Feuer, Wasser und Pflanzenwuchs zu Ormuzd; das Feuer will nicht mehr wärmen, das Wasser nicht mehr fliessen, die Pflanzen nicht mehr blühen, wenn er nicht Thraētaona wieder auferstehen lässt. Ormuzd sendet seine beiden Boten zu dem schlafenden Kersāsp, dieser erhebt sich triumphierend und tötet den Drachen; Verzweiflung und Unglück wandern fort aus dieser Welt, die neue Zeit beginnt; der Heiland Saošyant — eigentlich der letzte der drei Heilande — macht die Geschöpfe wieder rein, die Auferstehung und das zukünftige Leben beginnt.[1] Ganz

[1] Die Erzählung ist jetzt widerspruchsvoll; bitten die Elemente um Thraētaona, so muss ursprünglich dieser die Schlange auch getötet haben, und das steht ja wirklich im Zamyād-yašt (19) 92, vgl. 36. Dann ist also er der erste Wiedererweckte. Da der die Todesschlange, den letzten Feind erschlagende Held zugleich Arzt ist (Fravardīn-yašt (13) 131) und das Leben der Menschen verlängert, hat er ursprünglich auch die Rolle des Zarathustra-Sprossen Saošyant gespielt. Für ihn ist aus einer andern Quelle und Stammsage in der Fortsetzung Kersāsp eingesetzt. Die Sage liegt im Grossen Bundahišn vor, doch hat Darmesteter *Le Z. A.* II 626 n. 58 (*Annales Mus. Guimet*, XXII) die Stelle, die in der Vulgata des Bund. mit dem ganzen Schlussteil des 29. (bzw. 30.) Kapitels ausgefallen ist (vgl. West, Grundriss d. iran. Philol. II 102 nr. 41), nicht ganz korrekt übersetzt. Herr Privatdozent Dr. H. H. Schaeder teilt mir mit: »die Wiedergabe Darmesteters *Vers la fin du millénium d'Oshetarmah Dahâk sera délié de ses liens, Bêvarasp ravagera de nombreuses créations avec des instincts démoniaques et c'est alors que paraîtra Sôshyans, fils de Zartusht. Pendant trente jours et trente nuits le soleil s'arretêtera au zénith.* Le premier d'entre les morts de ce monde qui se relèvera sera Sâman Karsâsp: *il frappera Bêvarasp de sa massue, le tuera, le rejettera hors du monde* = ed. Anklesaria, p. 219, 14—220,5 entspricht in dem gesperrten Satz nicht genau dem Text: *nazdist až gēhīγān rāst* (so ohne Variante) *i sāhmān* (zu dieser Schreibung vgl. Mēnūγ i xraδ XXVII 49, LXII 4, 20, 23 u. s. w.) *karsāsp ul angēžēnd.* Darmesteter übersetzt, als ob statt *rāst* (grade, wahr) *rist* (tot) dastände, obwohl dies Wort gleich darauf mehrfach in der normalen Schreibung begegnet, p. 221, 16; 222, 11, 13. Was *rāst* hier bedeuten soll, vermag ich allerdings auch nicht zu sagen; an einer inhaltlich nahe verwand-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ähnlich gehen in einer iranisch beeinflussten spätägyptischen Götterdichtung[1] die Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde in der Zeit des Abfalls und der Zerstörung aller natürlichen und sittlichen Ordnung zu dem höchsten Gotte und er sendet sein Abbild Osiris als Erlöser. In einem phrygischen, ebenfalls stark iranisierten Text sehr viel älterer Zeit[2] flehen bei der Auflösung aller Weltordnung die Elementargeister zu dem Urgott, den Zeus Papas, der wie Osiris hier als Urmensch bezeichnet wird, als Friedensbringer zu senden, in dem anonymen koptisch-gnostischen Werk[3] fleht das All den Urmenschen kennen zu lernen. Endlich benutzt der Dichter Nonnos das heidnische Urbild dieser gnostischen Dichtungen, wenn er den Aion als Vertreter des Alls von Zeus die Sendung des Dionysos erbitten lässt. Die kosmische Bedeutung dieses Zuges weist zwingend auf die Göttersage, nicht die Heldensage. Olrik hat, weil er die religiösen Ideen nicht berücksichtigt, das »Motiv« verkannt, auf das doch schon die Verbindung mit dem Kommen des Wiederbelebers und dem Aufhören des Todes wies. Wir sehen ferner aus der doppelten Erwähnung der neuntausend Jahre, dass die zeitliche Trennung der beiden Kämpfe nur aus der falschen Historisierung der Prophetie entstanden ist; ursprünglich bietet diese nur e i n e n grossen Endkampf, diesen aber freilich in zwei Akten. Träger der Handlung waren ursprünglich nicht der Sohn Vištāsps und der wunderbar erzeugte Sohn Zarathustras — sie danken ihr Erscheinen nur der priesterlichen Tendenz, Zara-

---

ten Stelle der — mir unzugänglichen — Rivāyat i Dāδistān i dēnīγ scheint West *rist* gelesen zu haben, vgl. *Pahlavi Texts* II 381. Aber kann *rist* »*dead body*« bedeuten? *Ul angēžēnd* heisst nicht *il se relèvera*, sondern *incitant eum*: »als ersten von den Irdischen rütteln sie ... den Sāmān Kersāsp (vom Schlaf) auf«. Also genau wie Bahman-yašt III 59. Kersāsp ist unsterblich, Bund. XXIX 7 = p. 197, 15 Anklesaria (vgl. West zu der Stelle). Bahman-yašt und Bundahišn stimmen in diesem Teil überein, nur ist durch ungeschickte Epitomisierung im Gr. Bund. die chronologische Folge verdunkelt, vgl. Dēnkard VII 10, 10 und öfter.»

[1] Der Κόρη κόσμου, Stobaios I, 49 p. 403, 11 Wachsmuth.

[2] In der sogenannten Naassenerpredigt Hippolyt Elenchos V, 8,22, p. 93,8 Wendland, vgl. V, 7, 12, wo es die ψυχή ist, nach der das All verlangt. Vergleichbar ist im Manichäismus (Das iranische Erlösungsmysterium, S. 15. Das mandäische Buch des Herrn der Grösse, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad., 1919, Abh. 12, S. 26) der Schrei der Welt oder der Menschen nach Ormuzd (dem Urmenschen).

[3] C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, 359,5 vgl. 364,29 (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 190).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

thustra zu vergöttlichen und alles Heil auf ihn zurückzuführen[1], — sondern Mithra allein oder mit irgendwelchen Gehilfen. Wir haben eine zweite alte Fassung des Endkampfes — denn für den Kampf des AhuraMazda ist jetzt kein Raum mehr; alles ist beendet — und wir sehen, dass in ihr der zurückgedrängte altiranische Gott Mithra die Hauptrolle gespielt hat.

Diese beiden Fassungen kennt nun Mani und schiebt sie in einander, wie wir sehen werden, sogar nicht einmal als erster. Die Mithra-Fassung, die ich zuerst handschriftlich bei Prof. v. Le Coq sah und deren Veröffentlichung ich sofort erbat[2], schildert, wie ein Dämon, dessen Kennzeichen und Reittier ein Stier ist, Sohn eines Urdämonen, dessen Gesetz und Wesen der Kampf ist, als Zauberer und Wundertäter auftritt und sich als Gottes Sohn, Mithra der Erlöser, ausgibt. Ein Electus der wahren Religion tritt ihm entgegen. Aber der Dämonensohn verkündet allem Volk (aller Welt) noch einmal seine Botschaft: er ist der wahre Mithra, auf den sie warten, und er bringt das Heil. Die Einordnung des leider so kurzen Stückes ergibt sich aus einem von Prof. Andreas

[1] Noch in einer manichäischen Legende (A. v. le Coq, Sitzungsber. d. Preuss. Akad. 1908, S. 398) ist es Zarathustra, der den bösen Zauberer von Babylon, Marduk, überwindet. Dessen Geschosse fallen auf ihn selbst zurück und töten ihn. Das ist der Endkampf des Ormuzd und Ahriman, wie er in dem oben S. 137 besprochenen Fragment geschildert wird; er wird uns in den Thomasakten cap. 33 wiederbegegnen. Ja noch mehr: wir können eine Nachahmung in einem von Prof. Andreas übersetzten manichäischen Fragment (Das mandäische Buch des Herrn der Grösse a. a. O., S. 46) nachweisen, die auf Mani als den Urmenschen überträgt, was ursprünglich von Zarathustra gesagt war: »Drei auszuführende Dinge sind dir anvertraut worden: den Tod sollst du vernichten, niederschlagen die Feinde und anziehen das gesamte Lichtparadies. Verehrung erwiesest du, und emporgestiegen bist du zum [Licht], und angezogen hast du das gesamte Lichtparadies. Der schreckliche Fürst ward gebunden [auf ewig] und vernichtet die Wohnstätte der Finsteren.« Zarathustra ist ja nach jüngerer Lehre in seinem Ahnen Gayomaretan und seinem Sprössling, dem Saošyant. Babylonien ist für die Zarathustrier noch lange die Heimat des Aži-Dahāka, der alten Schlange (Söderblom, a. a. O., S. 258,1); für die Manichäer wurde es als Heimat Manis das Reich Gottes (Das iranische Erlösungsmysterium, S. 16). Dennoch lässt man die alte Legende unverändert. Söderblom's Vergleich mit Rom wird dadurch noch treffender.

[2] Sie erfolgte in dem Aufsatz Türkische Manichaica aus Chotscho II, Abh. d. Preuss. Akad., 1919, S. 5, vgl. Nachr. d. Gesellsch. d. Wissenschaften Göttingen, 1919, S. 22.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

übersetzten Turfan-Fragment[1], das die Entwicklung der Religion schildert: nach der ersten Offenbarung durch den Urmenschen bis in die Zeit nahe vor der Wiederherstellung der Welt ist sie durch immer neue Boten verkündet und nach Osten und Westen getragen worden, die Sünder haben sich bekehrt und Gläubige und Sünder sind vor den Gott der Verstandeswelt getreten. Da planen zwei(?) Führer der Dämonen einen letzten Gegenversuch; sie wollen die Dämonen unterweisen und die Menschen durch ihren Rat alle wieder in Sünde stürzen, »und auch der der Religion Angehörige, der an seine Religion nicht (wahrhaft) glauben wird, auch der wird sich jenen anschliessen«.[2] Dann aber werden Zeichen am Himmel und der Erde geschehen, ein neuer mächtiger Gott wird kommen und seinen »Schrei« über die ganze Erde hören lassen.[3] Alle Götter und alle Dämonen werden dem Gott der Verstandeswelt huldigen. — Es ist die Periode des Abfalls und der Sittenverschlechterung, die auch der Bahman-yašt schildert. Der letzte Kampf des Ormuzd muss dann gefolgt sein. Ich habe von Anfang an behauptet, dass jene Schilderung des »Antichrist« in Le Coqs Fragment iranischer Prophetie entstamme und in das Judentum und Christentum nur übernommen sei[4], und glaube, die Analyse des Bahman-yašt hat das bestätigt. Er erst gibt das Doppelbild des Kriegsherren und falschen Propheten in voller Ausprägung.

Ein Seltsames ist bei dieser Übersicht über die iranischen

[1] Das mandäische Buch des Herrrn der Grösse, S. 50. Die Abfolge der vier Stücke steht fest; ihr Zusammenhang bleibt leider schwer verständlich.

[2] Vgl. Bahman-yašt II, 46.

[3] An anderen Stellen tut dies Mani als der letzte Bote und Stellvertreter des Gottes Mithra.

[4] Sie hat in keinem von beiden inneren Anhalt. Das scheint mir noch jetzt entscheidend; freilich hat die eifrige Polemik dagegen mich belehrt, dass es unanstössiger ist, die Idee des Messias als die des Anti-Messias aus dem Osten herzuleiten. Ohne näher hierauf einzugehen möchte ich nur darauf hinweisen, dass die jüdischen und frühchristlichen Vorstellungen von dem Antichrist und von der Weltverschlechterung das Alter der im Bahman-yašt leicht umgeformten Tradition bezeugen; auch hierin hat Mani nichts geneuert. Die spätantike und mittelalterliche Tradition zeigt dann neue Einwirkungen vom Osten. Schliesslich verdoppelt sich das Kampfmotiv noch einmal. Mani, der »Eingesetzte des Mithra« wird dem Alchemisten Zosimos (Poimandres, S. 105) zum Boten des Anti-Mithra und der abtrünnige Schüler Sisinnios wird der Held, der die Dämonin der Ketzerei (die *h-mâmat*) mit der Lanze durchbohrt (Perdrizet, *Publications de la Faculté des lettres de Strassbourg, fasc.* 6). In dieser Fassung dringt die Kampfschilderung dann bis nach Abessynien und bietet den Text für die noch heut allgemein üblichen Amulette.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Anschauungen wohl besonders hervorgetreten: dem einen göttlichen Urprinzip kann gedankenmässig nur ein einziges widergöttliches entsprechen. Und doch nennen die Schilderungen immer zwei Gegner, Angra Mainyu und die Schlange, und erwähnen, wie wir sahen, zwei Kämpfe, genau wie das in so vielem übereinstimmende nordische Gedicht, ja die ganze nordische Sage. Schon das weist über die Reform Zarathustras hinaus in frühe, uns unbekannte Vorzeit.[1] Sind doch auch begrifflich Angra Mainyu, der ganz Tod ist, und die Schlange kaum geschieden[2], und selbst die bildlichen Vorstellungen fliessen, wie mich Prof. Junker gütig belehrte, in einander; auch das böse Prinzip selbst erscheint »schlangengestaltig«.[3] Es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich, dass

[1] Man könnte an das Paar Tiâmat und Kingu denken, das sehr viel später die mandäischen Vorstellungen von Rūhā und Ur und die manichäischen von der ersten Ordnung der Welt fühlbar beeinflusst. Aber alles das bliebe zur Zeit noch müssiges Raten.

[2] Auch Ahriman ist Hades, Todesgott, wie die Himmels- oder Unterweltsschlange; auch er verschlingt den Helden, wie in den christlichen Legenden der Teufel den Märtyrer. Das Christentum scheidet ja noch weniger zwischen Tod und Teufel, behält aber die Zweiheit bei.

[3] Im Bundahišn erscheint Ahriman als Zerstörer in Schlangengestalt (Iusti Bd. c. 3, Gr. Bd. fol. 23a »Ažiš-gestaltig — oder Ažiš-Schlangengestaltig — sprang er vom Himmel auf die — oder diese — Erde«, so Junker). Daneben freilich findet sich als Beschreibung »Fliegen-gestaltig drang er in die ganze Schöpfung ein«. Beidemal könnte man allerdings auch übersetzen »nach Art der Schlange, bzw. der Fliege«. Bildliche Vorstellung und Vergleich lassen sich nicht trennen. Das zeigt, wie ich hinzufüge, die manichäische Beschreibung (Flügel, Mani, S. 86, vgl. 193), nach welcher Ahrimans Haupt wie das eines Löwen, sein Leib wie der einer Drachen, seine Flügel wie die Flügel eines Vogels, sein Schwanz wie der Schwanz eines grossen Fisches und seine Füsse wie die der kriechenden Tiere sind; die Mandäer haben die gleiche Vorstellung (Brandt, Mandäische Schriften, S. 226). Die Fünfzahl der Formen, die hier von Bedeutung ist, weil sie der Fünfzahl der materiellen Elemente entspricht (vgl. Augustin bei Flügel), kehrt wieder in der Beschreibung des Todesdämons in der Tefnutlegende, (Reitzenstein, Die griechische Tefnut-Legende, Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie, 1923, Abh. 2, S. 18 u. 20), die in dieser Form wenigstens bis in den Anfang unserer Zeitrechnung zurückgeht, ist aber jedenfalls beträchtlich älter. Bei der Weltverbrennung (Justi Bd. 31) heisst es dann: *Pas 2 druž frāz mānēnd Ahriman u Āz. Ōhrmazd ō gēϑiγ āyēδ xᵛaδ zōϑr. Gōčihr-mār pa ān āyōxšust sōčihēδ:* »darauf werden 2 *druž* zurückbleiben, Ahriman und Az. Ormuzd wird selbst als Opferpriester in die Welt kommen. Die Gōčihr-Schlange wird in dem Metall verbrannt werden« (so Prof. Junker jetzt; die Passivform steht in der Handschrift p. 227, 12 Ankles.). Die Schlange Az ist also mit der Gōčihr-Schlange (der Himmelsschlange) gleichgesetzt; sie allein wird ver-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Verweis auf einen Endkampf in einem der jüngsten Abschnitte des Jesaias (27, 1) auf persische Vorstellungen zurückgeht, wenn er als die Hauptfeinde Gottes die gerade und die gekrümmte Schlange nennt. Im Manichäismus ist die begriffliche Gleichsetzung des Bösen mit dem Tode durchgeführt, aber sie erscheinen doch in verschiedenen Listen jeder für sich; eine Erinnerung an den doppelten Endkampf liegt in der Verkündigung des manichäischen Mysteriums, dass die Götter den Tod getötet und die Vernichtung vernichtet haben. Hierin nur eine rhetorische Verdoppelung zu sehen verbietet das in den ältesten neutestamentlichen (und jüdischen?) Apokryphen begegnende Paar Ἅιδης und Ἀπώλεια, das sich sogar mit einander unterhält, wie Tod und Teufel in anderen. Bei den Mandäern erscheint der verschlingende Leviathan oder Drache Ur neben seiner verschlagenen Mutter Rūhā, also der *h-māmat* des Fihrist[1], denen als merkwürdiges Gegenbild in den deutschen Märchen und Schwänken der dumme Teufel und seine kluge Grossmutter entsprechen.[2] In den christlichen Thomasakten endlich erscheinen wieder zwei Schlangenungetüme, der Satan und sein Bruder, die erdumspannende Todesschlange.[3] Überall also die seltsame Zweiheit!

Eine Aehnlichkeit der nordischen und der iranischen Vorstellungen vom Weltende hat sich uns also ergeben, die so gross ist, dass wohl niemand sie mehr aus gemeinsamem Urbesitz erklären wird. Sie besteht ja nicht nur in Einzelheiten, sondern in dem ganzen Gang der Berichte. Damit stellt sich uns nun ein Problem, das Olrik noch gar nicht voll erfassen konnte. Ein Weg der Lösung hat sich uns freilich auch schon gezeigt, den er noch nicht weit genug verfolgen konnte, die Heranziehung der ältesten christlichen Anschauungen. Wohl sind sie seit einem halben Jahrhundert

brannt, von Ahrimans Schicksal nichts gesagt. Eine Darstellung der beiden Gegner als zwie Schlangen ist also berechtigt.

[1] In den semitischen Sprachen ist das Wort für Geist weiblich. Dass der Mandäer für Rūhā auch erweiternd Rūhā d'Qudša (heiliger Geist) sagt, ist Verhöhnung des verhassten Christentums.

[2] Noch zu Luthers Zeit ist es die Mutter und ist es bei den meisten Völkern geblieben, vgl. Edv. Lehmanns anmutigen Aufsatz im Archiv f. Religionswissenschaft VIII, 411. Im Mandäischen erscheint Ur als das Höllenungetüm, in dessen Rachen Rūhā die Seelen lockt; in unsern Märchen hat sich das Verhältnis umgekehrt, aber zu Grunde liegen doch Ἅιδης und Ἀπώλεια.

[3] Die später zu besprechende seltsame Erfindung machte es nötig, den beiden Schlangen noch eine dritte zum Vater zu geben. Religiös begründet ist das nicht.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

oft genug als Quelle der nordischen bezeichnet worden, aber, soweit ich sehen kann, ohne genügende Kenntnis und Wertung der Überlieferung, die zudem, wie ich schon erwähnte, gerade in den letzten Jahren durch neue Funde bereichert und durch die Forschungen von Wilhelm Bousset und Gillis P:son Wetter geklärt ist.[1] So lange man noch die christlichen Vorstellungen vom Weltuntergange fast ganz unter dem Gesichtspunkt des Gerichtstages betrachtete, konnte man ja auch für die im ganzen Mittelalter verbreitete Vorstellung, der Teufel sei durch Christus gefesselt und werde erst beim Weltende wieder loskommen, im Christentum selbst keine Erklärung finden; denn dass er nach der Apokalypse des Johannes in der Urzeit von Michael aus dem Himmel gestürzt ist und in Zukunft während des tausendjährigen Reiches gefesselt sein soll, hat doch mit dieser für uns höchst befremdlichen Vorstellung nichts zu tun. Dass nach einem relativ jungen Schriftwerk, dem sogenannten Nicodemus-Evangelium Christus bei seiner Hadesfahrt den Satan im Kampf überwunden und gefesselt hat, beachtete man natürlich; aber eine Verbindung mit dem Weltuntergang liess sich nicht finden; so blieb die Beobachtung von Aehnlichkeiten ohne überzeugende Kraft. Jetzt freilich wissen wir, dass sich jene Vorstellung von Christi Kampf mit den beiden Gegnern Tod und Teufel bis in unsere alten Evangelien[2] und bis zu Paulus

[1] Eine ausserordentlich nützliche Übersicht und glückliche Ergänzung bietet Jos. Kroll in dem Braunsberger Programm 1922/23 Zum *Descensus ad inferos*. Von älteren Arbeiten hebe ich besonders hervor WÜLCKER, Das Evangelium Nicodemi in der abendländischen Literatur, Paderborn 1872. Max Dreyer bietet in der Rostocker Dissertation, Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters, Teil I (1884), nur eine lückenhafte Materialsammlung ohne philologische oder theologische Verarbeitung. Für die spätere patristische Literatur scheint eine Uebersicht noch zu fehlen.

[2] Die an sich klarste Stelle freilich (Mark. 3,27) ist in ihrer Beziehung noch immer rätselhaft. Auf Christi Niedersteigen zur Erde kann man sie nicht beziehen; dem widerspricht die Versuchungsgeschichte (1,13); ebensowenig mit Irenaeus V,21 auf diese selbst; dann hätte sie anders geformt werden müssen. Eine Beziehung auf die Taufe endlich lässt sich mit dem Taufbericht grade des Markus noch weniger vereinigen. Ich kann den Vers nur als ein versprengtes Logion fassen, das der Evangelist, weil es seiner Anschauung entsprach, hier untergebracht hat, während es ursprünglich von dem *Descensus ad inferos* handelte (ähnliche Uebertragungen finde ich cap. 8,34—9,13 und cap. 13, über das ich in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1921, S. 172 gehandelt habe). Begreiflich freilich ist es, dass diese Stelle dann für Irenaeus, und nicht nur für ihn, der Anlass wurde, die Fesselung des Satans schon mit der Versuchung in Zusammenhang zu bringen. Auch die *Passio*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zurückverfolgen lässt, dass sie schon im zweiten Jahrhundert volle Ausbildung und liturgische Darstellung gewonnen hat und sich auf griechischem wie romanischem, besonders aber auch germanischem Boden lange erhält. Entstehen konnte sie nur in der Zeit, als der Tod Jesu noch nicht weit zurücklag und das junge Christentum die Wiederkehr seines Herren und das Weltende fast stündlich erwartete, als schon die Tatsache, dass einzelne Gemeindeglieder vorher starben, Zweifel erweckte: war nicht der Fürst dieser Welt schon durch die Kreuzigung gerichtet und der Tod vernichtet worden? Später, als der Satan die blutigen Verfolgungen des jungen Christentums hervorzurufen schien und sich auch ohne sie jeder Christ immer im Kampf mit ihm betrachtete, wäre die Entstehung dieses Glaubens unbegreiflich. Es war ein dürftiger Trost, wenn man annahm, dass der Tod wenigstens allmählich kraftlos werde und der Oberteufel doch gebunden sei, wenn auch seine Kinder oder Diener noch weiter wirkten. So bringt eine der jüngsten neutestamentlichen Schriften eine andere Deutung der Höllenfahrt Christi, freilich auch an einen orientalischen Mythos anknüpfend: den »Geistern« einer früheren Weltperiode hat Christus dort gepredigt, doch setzt sie sich nur sehr langsam und stark umgestaltet durch.[1] Den Kern fast aller orientalischer und abendländischer Messen bildet das Preislied auf Christus, der im Hades die gottfeindlichen Gewalten Tod und Teufel besiegt hat. Nur selten verbindet sich das Kampfmotiv mit dem der Predigt[2] und nie erscheint letzteres allein. Nehmen wir die gesamten Zeugnisse für den Kampf, so scheiden sich zwei Auffassungen: nach der einen ist die Hölle, das heisst Satan, beim Anblick des Erlösers schwach geworden und entflohen, das Todesungetüm hat diesen verschlungen,

Bartholomaei c. 4.5 folgt dieser Anschauung, wenn auch in Abschwächung, und mit ihr wieder berührt sich der dritte Hymnus des Hilarius von Poitiers, der die beiden Kämpfe auf Versuchung und Tod verteilt.

[1] I Petr. 3,19, wohl richtig von Bousset auf jüdische Umformung eines babylonischen Mythos zurückgeführt.

[2] Das älteste Beispiel gibt freilich schon das Eucharistiegebet der Hippolytischen Kirchenordnung (*Didascalia latina* ed. Hauler, p. 106): *extendit manus cum pateretur* (starb), *ut a passione* (Tod) *liberaret eos qui in te crediderunt; qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut Mortem solvat et vincula diabuli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem e. q. s.* Man darf sich die knappen Andeutungen aus den Osterpredigten der späteren Zeit ergänzen und beleben. Die ältere Hymnodik kennt nur die zwei Kämpfe gegen Tod und Teufel.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aber »ihn und viele mit ihm« wieder ausgespieen. Die Unterwelt wird mit des Herren Siegel verschlossen »nach dem Rate der Urzeit«; die Vernichtung ist vernichtet; nur das Leben herrscht noch. Das beste Zeugnis für die allgemeine Verbreitung dieser Auffassung gibt in der frühsten Kunst die Verwendung des Jonas und seines Walfisches als Typus für Christus; in literarischer Ausgestaltung begegnet sie etwas seltener. Neben ihr findet sich in denselben Quellen die zweite Auffassung, nach der Christus mit gewaltiger himmlischer Heeresmacht herabsteigt, die verrammelten Tore der Hölle sprengt, den Tod niedertritt, den Satan bindet, die Gefangenen befreit und alle zum Himmel emporführt.[1] Sie herrscht gradezu in der mittelalterlichen Kunst des Westens. In der Literatur wird dann fast dramatisch geschildert, wie beim Nahen des Herrn Satan den zitternden Tod ermutigt, wie dessen Heerführer den Anblick des einbrechenden Christus nicht ertragen können, der Tod selbst bis in die innersten Winkel seines Reiches entflieht, der verfolgende Christus ihm von hinten das Haupt zerschmettert und als Sieger den Fuss auf es setzt. Endlich wird die kunstvolle Berennung einer Feste daraus; die einzelnen Erzengel treten mit

[1] Aus der oft zusammengestellten Literatur hebe ich nur das von mir gefundene Amulett von Gizeh (Kairo Pap. 10263, Schrift des IV. oder V. Jahrhunderts, A. Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, Strassburg 1900, S. 31) hervor. Es vereinigt in Nachbildung eines liturgischen Textes Bekenntnis und Hymnus, nennt Christus πλήρωμα τοῦ αἰῶνος, βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος und θεὸς τοῦ αἰῶνος und kennzeichnet seine Tätigkeit mit den Worten ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ καὶ κατακλάσας τὸν ὄνυχα τοῦ Χάροντος. Der Hymnus schildert die Befreiung der Seelen aus der Hölle, oder vielmehr aus der durch die Sünde zum Reich des Todes gewordenen Welt: διὸ αἱ ψυχαὶ ἐλευθερώθησαν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, οἱ ἀνυγήσαντες (Particip für Relativsatz, also ᾧ ἠνοίγησαν) δι' ἑαυτῶν αἱ πύλαι χαλκαῖ δι' αὐτόν, ὁ κατακλάσας τοὺς μόχλους σιδηροῦς, ὁ λύσας τοὺς δεδεμένους ἐν τῷ σκότει, ὁ ποιήσας τὸν Χάροντα ἄσπορον, ὁ καταδήσας τὸν ἐχθρὸν ἀποστάτην, ὁ βληθεὶς (also ὃς ἐβλήθη) εἰς τοὺς ἰδίους τόπους. οἱ οὐρανοὶ ηὐλογήθησαν καὶ ἡ γῆ ἐχάρη ὅτι ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν ὁ ἐχθρὸς καὶ δέδωκας ἐλευθερίαν τῷ κτίσματι αἰτουμένῳ δεσπότην Ἰησοῦς (Nominativ für Accusativ), ἡ φωνὴ ἡ παραφήσασα τῶν ἁμαρτιῶν ὅσοι ἐπικαλούμεθα τὸ ἅγιόν σου ὄνομα. Ein Vergleich mit der 22. Ode Salomos kann allein genügen, C. Schmidts Behauptungen über den Dichter dieser Oden (Texte und Untersuchungen Reihe III, Bd. XIII, S. 568) und seine ganze Polemik gegen Bousset zurückzuweisen; denn von einer Benutzung der Ode in dem Amulett kann nicht die Rede sein. Zum Vergleich führe ich noch ein im XVI. oder XVII. Jahrhundert geschriebenes Amulett aus dem Cod. Barberinus gr. III, 63, fol. 398 an: ἠνοίγησάν σοι, κύριε, φόβῳ πύλαι θανάτου, πυλωροὶ δὲ ᾅδου ἰδόντες σὲ ἔπτηξαν (Hiob 38,17). πύλας γὰρ χαλκᾶς συνέτριψας καὶ μόχλους σιδηροῦς συνέθλασας καὶ ἐξήγαγες ἡμᾶς ἐκ σκότους καὶ σκιᾶς θανάτου καὶ τοὺς δεσμοὺς ἡμῶν διέρρηξας.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Reden und Taten hervor, Christus spaltet den Führern der Feinde das Haupt, er durchbohrt den Tod selbst mit der Lanze und hängt seinen Kopf an ihr auf. Es ist das Kommen des Ormuzd (oder Saošyant) beim Weltuntergang, das dieser Schilderung nicht nur die Grundlinien, sondern immer wieder neue Farben gibt.[1] So kehren all die verschiedenen Formen und Abtönungen, die wir in der iranischen oder iranisch beeinflussten religiösen Literatur finden, im Christentum wieder. Wir haben hier wirklich einen »Christusmythus« aus früher Zeit[2]; er wächst aus der historischen Tatsache der Hinrichtung Jesu hervor; die bestimmende Form gibt die allmählich ins Judentum eingedrungene fremde Religiosität. Das Bevorstehen des Weltunterganges hat Jesus verkündet, als Bote Gottes seinen Anhängern gegolten; dass Gott seinen schimpflichen Tod zulassen konnte, machte man sich verständlich, wenn man ihn als den von Gott gewollten Anfang dieses grossen Dramas betrachtete und den Entscheidungskampf in die Unterwelt verlegte. Der Hergang ist klar erkennbar und geradezu typisch für derartige Entlehnungen. Die Verkündigung dieses Mythos vollzieht sich im Kult, also in dem christlichen Mysterium, und zwar in der Unterweisung wie in dem Lied, dann dringt sie in die Visionsliteratur und verwandte Apokryphen, endlich in die allgemeine erbauliche Betrachtung, letzteres bezeichnender Weise zunächst an der Grenze Persiens, nämlich bei dem »persischen Weisen« Aphraates[3] und bei Ephräm dem Syrer, deren Vergleich mit den rein rhetorischen Schilderungen des Pseudo-Epiphanios recht lehrreich ist. Für die apokryphe Literatur stellt sich neben das Nicodemusevangelium das dem Bartholomaeus zugeschriebene koptische Buch von der Auferstehung.[4] Den Zusammenhang mit der Liturgie zeigt noch klar der erste Hymnendichter des Westens Hilarius von Poi-

[1] So wenn nach den Pehlevi-Quellen der erste Mensch (Gayomard) oder das erste Menschenpaar zuerst der Erde entsteigt.

[2] Freilich ist er für die Kirche völlig bedeutungslos geworden. Wir sehen mit Staunen, wie lange er noch volle sinnliche Anschaulichkeit und religiöse Wirkung gehabt hat. Dass Entlehnungen aus anderen Religionen sich in der Regel als Ergänzungen scheinbarer Lücken einführen, werde ich an anderer Stelle demnächst weiter verfolgen.

[3] Vgl. Bert, Texte und Untersuchungen III, 3, S. 351. 235 und 106 und 190.

[4] Mir leider nur aus den knappen Angaben von Warren R. Dawson, *Asiatic Review* XVII, 1921, S. 348 bekannt. Indische Höllenfahrtsschilderungen aus dem Nicodemus-Evangelium herzuleiten sollte man lieber unterlassen; sie haben ihre eigene Geschichte.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tiers, der, aus Asien zurückgekehrt, zwischen 360 und 366 dichtete.[1] Die an ihn schliessende Hymnodik und mehr noch als sie das Nicodemus-Evangelium haben dann im Westen, wo die kampffrohen Nordvölker an der Demutsrolle des Erlösers Anstoss genug nahmen, weiteste Verbreitung gefunden und besonders das Evangelium

[1] In dem zweiten der von Gamurrini entdeckten Hymnen, deren Echtheit Wilh. Meyer, Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften Göttingen 1909, S. 373 erwiesen hat. Da der Text schwer zugänglich und noch nicht voll hergestellt ist, gebe ich die Hauptstelle hier wieder. Ein Neubekehrter oder vielmehr dessen Seele redet nach dem Genuss des Abendmahls, das den Leib unzerstörbar macht, da es ihn mit Christi Leib vereinigt (vgl. in dem syrischen *Testamentum domini* Rahmanis, p. 61: *cum itaque induit corruptibilem carnem qui incorruptibilis est, incorruptibilem effecit carnem, quae sub morte erat*), den Tod folgendermassen an: *Fefellit saevam Verbum factum te caro* (Joh. 1,14) *deique tota vivi in corpus irruis* (vgl. Horaz c. I, 19,9). *Gaudes, pendentem cernis ligno cum crucis, tibique membra fixa clavis vindicas. Hanc sumis ante pompam tanti praelii: sputus, flagella, ictus quassae harundinis* (sie sind der Triumph, den der Tod sich vorausnimmt): *Ibat triumpho morte insumpto, Mors, tuo deus inferno vinci regno nesciens* (*mortem sumpta mortuo* Hs. Umkehrung von I Cor. 15, 54, κατεπόθη τὸ νῖκος τοῦ θανάτου εἰς θάνατον θανάτου). *Kandens frigescit stagnum pallidae Stygis rigensque nescit Phlegethon se fervere. Lux orta vastae nocti splendet inferum tremit et alti custos saevus Tartari* (der Teufel als Cerberus gedacht). *Mors, te peremptam sentis lege cum tua, deum cum cernis subdedisse te* (*se?*) *tibi. Non est caducum corpus istud, quod tenes, nullumque in illo ius habet corruptio* (ἡ ἀπώλεια). Der Tod wird also getötet, Satan aber lebt weiter, schaut mit Qual Christi ewige Herrschaft und in ihr die Seele, die er in der Vergänglichkeit für sich im Anspruch genommen hat: *Zelavit olim me in morte satanas: regnantem cernat tecum* (mit Christus) *totis saeculis* (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων). Man vergleiche die Mystagogie in dem *Testamentum domini: sub ipso occubuit Mors, quae per crucem devicta fuit; dirupta sunt eiusdem vincula, per quae olim diabolus contra nos praevaluit, per passionem eius idem diabolus impotens et imbecillis visus est, cum illius laceraverit funes et* (*contuderit*) *vim laqueosque disruperit ictuque percusserit faciem ipsius* oder später *Mors videns ipsum animatum descendentem ad inferos sperabat, utique per errorem, eundem sibi de more futurum escam, sed videns in ipso decorem divinitatis* (*magna*) *voce clamavit dicens: quis est hic qui hominem mihi subiugatum induit meque vicit? quis est hic qui carnem mihi mancipatam ab interitu eripit? . . . quis est hic exemptus a legibus meis? quis est hic praedator eorum, quae mea sunt? quis* (*est hic*) *qui pugnat cum virtute flammea Mortis vincitque tenebras?* Den festen Stil dieser dramatischen Erzählungsart, den Kroll gut analysiert, muss man mit dem epischen Stil des Seelenhymnus in den Thomas-Akten vergleichen und auf die lehrhafte Färbung des ersteren achten, um die Berührungen mit dem manichäischen Erlösungsmysterium voll zu empfinden. Auf eine Einzelheit verweise ich beiläufig. Pseudo-Epiphanios schliesst seine Predigt mit der langen Ansprache Christi an Adam, in die er, offenbar gegen seine Vorlage, zugleich eine Anrede an die

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hat die christliche Dichtung Englands[1], der Normandie und Deutschlands aufs stärkste beeinflusst. Aber für uns sind wichtiger als der Nachweis literarischer Abhängigkeit, der sich noch viel weiter, als bisher geschehen, führen liesse, die unabhängige populäre Theologie oder Äusserungen der allgemeinen Volksanschauung. Die Frage, in welche Form die Verkündigung der christlichen Lehre in den germanischen Ländern sich kleidete und wie sie empfunden wurde, hat für den Theologen kaum weniger Wichtigkeit als für den Germanisten und hängt mit dem uns gestellten Problem insofern zusammen, als bildliche Monumente und Volkstradition christlicher Zeit benutzt worden sind und benutzt werden, um die Bodenständigkeit, ja Ursprünglichkeit der nordischen Weltuntergangsvorstellungen zu beweisen, freilich auch seit Sophus Bugge, um sie zu bestreiten.

Einen kleinen in sich geschlossenen Kreis von Monumenten benutzt man dazu meist[2]; aus Gosforth in Cumberland einen jener

übrigen Seelen einarbeitet (vgl. besonders p. 27, 3—9); wir haben ein Recht in den Formeln den Singular für den Plural einzusetzen. Die Ansprache beginnt, wie in allen manichäischen Berichten, mit der Begrüssung, dem Ergreifen der Rechten, das bei den Manichäern als Zeichen der Erlösung rituell ist, dann mit dem Spruch ἔγειρε ὁ καθεύδων und der Versicherung, dass der Erlöser und der Erlöste zusammengehören und ein untrennbares Ganze bilden: σὺ γάρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί· ἓν καὶ ἀδιαίρετον ὑπάρχομεν πρόσωπον. Dann folgt nach rein-christlichen Betrachtungen die immer wiederholte Mahnung: διὸ ἔγειρε (jetzt ἐγείρεσθε), ἄγωμεν ἐντεῦθεν, ἀπὸ θανάτου εἰς ζωήν .... ⟨διὸ⟩ ἔγειρε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, ἀπὸ ὀδύνης εἰς εὐφροσύνην, ἀπὸ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν .... διὸ ἔγειρε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Das entspricht genau den beiden aufeinander folgenden Hymnen des manichäischen Erlösungsmysteriums (S. 24 meines Buches), vgl. besonders die immer wiederholte Mahnung »Steige auf und komme vorwärts, o Seele« (angeredet ist die Weltseele, der Adam der Mandäer). Für Mani sind ältere heidnische Vorbilder durch das Zarathustra-Fragment (ebenda S. 3), durch die alchemistische Nachbildung eines Auferstehungsmysteriums (G. Goldschmidt, Heliodori carmina, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIX, 2, S. 56) und die arabische Rede des Hermes an die Seele (vgl. meine Abhandlung Die Göttin Psyche, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1917, Abh. 10, S. 50 ff.) sicher gestellt. Also benutzt Pseudo-Epiphanios hier als unmittelbare Vorlage christliche, aber manichäischen oder spätzarathustrischen liturgischen Texten nachgeahmte Hymnen. Der Hergang ist begreiflich genug: der Orient hatte schon ausgebildete gottesdienstliche Formen, das Christentum musste sie sich erst schaffen.

[1] Seit Beda hymn. 6, Migne 94, 624.

[2] Von den vermeintlichen Ragnarökdarstellungen auf deutschem Boden genügt es wohl, eine einzige unlängst wieder von Erich Jung (Germa-

hohen, zuletzt in ein Kreuz auslaufenden Steinpfeiler mit Bilderschmuck am Schaft, welche in grosser Zahl in England, Schottland und Irland erhalten sind[1], ferner von derselben Stelle eine Steinplatte, die wahrscheinlich zu einem Grabmonument gehörte, der Darstellung eines grossen Kreuzes, unter dessen Querbalken rechts und links allegorische Bilder angebracht waren[2], endlich von einem ähnlichen Monument eine auch nur zur Hälfte erhaltene, aber auf Vorder- und Rückseite mit Bildern geschmückte Stein-

nische Götter und Helden in christlicher Zeit, S. 39) verteidigte anzuführen. Die Erklärung hält sich ganz an ein »Motiv«, sucht sich dies aber in voller Freiheit aus verschiedenen Darstellungen zusammen. So lassen sich Odin, Widar und der Fenriswolf mühelos auf zwei Darstellungen der Freisinger Säule (XII. Jahrhundert) nachweisen. Auf der einen will ein sich bäumender Drache den Oberkörper eines liegenden bärtigen Mannes verschlingen; dieser stösst mit der noch freien Rechten sein Schwert von aussen in die Gurgel des Untiers; ein heraneilender jungendlicher Helfer sucht es ausserdem noch zu würgen, um es dadurch zu zwingen, den Rachen offen zu halten, während ein junger Drache, um den Helfer zu hindern und zurückzuhalten, in seinen beim Lauf nach hinten gestrecken Fuss beisst. Auf der andern hat ein tigerartig gebildetes Raubtier den Unterkörper eines Mannes verschlungen, und dieser versucht, mit der Linken den Unterkiefer des Tieres am Zuschnappen zu verhindern. Daneben steht wieder ein junger Helfer und bohrt von aussen ein Schwert in die Kehle des Raubtieres; zu seinen Füssen verschlingt ein junges Raubtier einen kleinen Hund (?), der nur noch mit dem Hinterteil aus seinem Rachen herausragt. Nun wäre im ersten Bilde zwar zwecklos, dass Widar ganz nebenbei einem jungen Drachen mit dem Fuss das Maul aufsperrte (selbst, wenn man zugibt, dass das wirklich so dargestellt werden könnte), während der alte seinen Vater verschlingen will; im zweiten greift eben nicht Widar, sondern der Überwältigte (also Odin) mit der Hand in den Unterkiefer, und endlich stellen beide Bilder deutlich die Errettung eines noch nicht völlig Verschlungenen dar, während doch Odin schon verschlungen sein muss, wenn Widar dem Wolf den Rachen aufbricht. Aber das macht nichts: aus der Gesamtheit der sechs Darstellungen kann man das Motiv des Verschlingens oder Rachenaufbrechens konstruieren, — wenn man sich nicht darum kümmert, was der Künstler selbst darstellen wollte. Die wissenschaftliche Erklärung hat längst Goldschmidt (Albani-Psalter, S. 67 bis 69) gegeben.

[1] Reste von vier weiteren Kreuzpfeilern von demselben Ort verzeichnet Calverley-Collingwood, *Early sculptured Crosses, Cumberland and Westmorland Antiquarian and Archaeological Society, Extra Series, Vol.* XI, 1899, p. 170. Ihr Stil weicht weit ab.

[2] Das später zu besprechende Kreuz von der Insel Man berechtigt zu dem Schluss, dass auf der andern Seite des Kreuzes auf einer Fortsetzung der Platte zwei Bilder den Triumph Christi dargestellt haben. Zwei Darstellungen über einander unter jedem Kreuzarm begegnen auch auf den Grabkreuzen von Man.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

platte von der Insel Man, die diesem Teil Cumberlands gegenüberliegt. Das Gosforth-Kreuz datiert J. Bröndsted (*Aarböger f. Nordisk Oldkyndighed* 1920, S. 221,1) ins 10. Jahrhundert. Für die älteren Man-Kreuze scheint dieselbe Datierung möglich (ebend. S. 244,1), und für annähernde Gleichzeitigkeit spricht, wie wir sehen werden, zwingend die Auswahl und Art der Bilder. Die mir bekannten sonstigen englischen, schottischen und irischen Darstellungen weichen weit ab; Beziehungen zu Schweden scheinen zu bestehen. Bei der Deutung möchte ich die Grundsätze befolgen, dass man auf Monumenten, in denen die Kreuzigung Christi im Mittelpunkt steht, zunächst christliche Typen zu suchen hat, diese aus dem Zweck des Monuments erklären muss und nicht als bedeutungsloses »Ornament« beiseite schieben darf, was im Zusammenhang mit ihm stehen kann.

Fig. 1.

Ich beginne mit der Gosforth-Platte. Sie zeigt zu unterst den nordischen Gott Thor, der in Gesellschaft eines Riesen in einem Boot mit dem Stierkopf als Köder angelt; dem Köder nähert sich ausser anderen Fischen ein Ungetüm, der Leviathan, die Midgardschlange. Das stimmt vortrefflich zu einem bekannten Liede der Edda, erinnert aber freilich auch an das Bild, das bei Hiob 40,25 entworfen wird »Kannst du den Leviathan ziehen mit dem Hamen»? sowie an eine Betrachtung Gregors des Grossen[1], dass Gott mit dem Kreuz als Angel und Christus als Köder den Leviathan, das heisst den Teufel, gefangen hat. So versuchte ein sehr gelehrter und scharfsinniger, aber bisweilen willkürlicher Forscher[2] die Darstellung als rein christlich und das Edda-Lied als junge und freie Erfindung auf Grund der Stellen des Hiob-Buches und Gregors zu erweisen. Aber weder kann die rhetorische Frage, die etwas Unmögliches schildern will, einen Mythos erzeugen, noch lässt sich der Gedanke Gregors so, wie es auf dem Bild geschieht, dar-

[1] *In evang.* II, *hom.* 25, Migne 76, 1194 und *In Hiob*, c. 40, Migne 76, 680.

[2] Sophus Bugge, vorangegangen war Bröndsted, *En kirkelig allegori og en nordisk mythe*, *Norsk historisk tidsskrift* 1880, s. 1 (mir nur aus Zitaten bekannt).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

stellen. Christus als Stierkopf wäre ebenso widersinnig wie die Zufügung der zweiten mit dem Beil bewaffneten Person zu Gott. Und wie wollte man in dem Edda-Liede die derbe Schilderung des übermütigen Thor und seinen Verkehr mit dem Riesen erklären? Wenn Kaarle Krohn[1] finnische Volkslieder heranzieht, in denen Jesus mit Petrus und der heiligen Anna (!) oder mit Andreas auf dem Meere fährt, den aus den Wogen auftauchenden Teufel an den Ohren ins Boot zieht und ihn endlich auf ewig auf den Meeresgrund bannt, und wenn er aus diesen Liedern auf eine skandinavisch-christliche Legende schliesst, die dann die Dichtung von Thors Fischfang veranlasst haben müsse, so übersieht er, dass für diese Legende weder Anlass noch Sinn zu finden wäre.[2] Sie genügte auch nicht einmal, um die Edda-Dichtung wirklich zu erklären: die Einzelheiten der Erzählung und die Zeichnung Thors müssen daher nach Krohn aus einem bei den Lappen erhaltenen Märchen von dem Riesen und seinem übermütigen jungen

[1] Der gefangene Unhold, Finnisch-ugrische Forschungen VII 1907, S. 167 ff. Die neueren Arbeiten dieses Gelehrten sind mir leider unzugänglich.

[2] Eine Reihe beliebig aus dem Zusammenhang gerissener Worte aus dem Hiob-Buche, die mit Christus gar keine Verbindung haben, soll nach ihm den Anlass der Erfindung geboten haben. Nur die Kindlichkeit und Schwerverständlichkeit der finnischen Texte kann ihn dazu verführt haben, ihre Fassung als uralt vorauszusetzen und dabei doch dem ersten Erfinder ein so unglaublich raffiniertes Verfahren zuzutrauen. Dass Olrik das nicht mitmacht, brauche ich kaum zu erwähnen und benutze dies Beispiel nur als typisch für eine längere Zeit in der vergleichenden Sagengeschichte oft verwendete Methode. Gewiss ist die deutsche, nordische und englische Populärtheologie stark von den Bildern des Hiob-Buches, freilich nur von denen in cap. 40 (und 38), beeinflusst. Das hängt damit zusammen, dass das späte Judentum Behemoth und Leviathan als die Gegner Gottes fasste und auf Grund der jüdischen Schrifterklärung vielleicht schon Origenes und Hieronymus (in seinem verlorenen Commentar), jedenfalls aber Rufin und später Gregor der Grosse, dann Beda, später Odo von Cluny (X. Jahrhundert) und Bruno von Asti (XI. Jahrhundert), endlich Honorius von Autun (XII. Jahrhundert) dies übernahmen. Aber es handelt sich bei diesen Bildern nur um Erweiterungen. Die »alte Schlange« oder Midgardschlange wird in demselben Zusammenhang der gierige Leviathan genannt; der Teufel, um dessen Hals eine Kette (Fessel) gelegt ist, erhält ausserdem, wie der Behemoth, einen Ring durch die Nase gelegt. Selbst wenn eine Sage unter Benutzung der Hiob-Vorstellungen auf Christus übertragen wird, wie die Sage von Sigurd dem Fafnirstöter (unten S. 180), ist klar, dass die Sage selbst nicht aus der Hiob-Erklärung stammt. Die christliche Auffassung der Hadesfahrt des Erlösers natürlich ebensowenig.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Knecht stammen und dies wieder aus einem skandinavischen verlorenen Märchen. Schliesslich muss ein finnisches Lied, in dem einem Fischer das Schwert an dem Kopf des Riesenfisches zerspringt, daran erinnern, dass Petrus in dem Garten Gethsemane ein Schwert trägt und dem Malchus ein Ohr abhaut, und die Aufforderung an einen Schiffer, sich in die Wellen zu werfen und unter dem Boot nachzusehen, woran es festhängt (also zu tauchen), daran, dass Petrus auf dem See Genezareth zu wandeln versucht hat. Ich gehe auf die Willkürlichkeit dieser »motivsuchenden« und konstruierenden Märchenforschung nicht ein; die einfache Reihenfolge »nordische Sage, christliche Umdichtung auf die Fahrt über den See Genezareth, finnische Nachbildung« scheint mir so klar, dass ich nur feststelle, das Märchen der Lappen und die finnischen Volkslieder von der Fahrt Jesu bezeugen, dass das Edda-Lied wirklich eine skandinavische Sage vom Gotte Thor wiedergibt. Sie ist auf dem Grabdenkmal zu Gosforth dargestellt; also muss sie als Typus oder Symbol der christlichen Hoffnung auf Auferstehung gegolten haben. Dies aber lässt sich nicht nur aus der einen Stelle Gregors, sondern der ganzen christlichen Literatur der Zeit mühelos nachweisen; die Hiobstelle ist dabei in der Tat benutzt, weil sie frühzeitig auf Christus gedeutet worden war.

Bis zu Origenes lässt sich bekanntlich die Auffassung zurückverfolgen, dass Gott den Teufel betrogen hat[1]; er wusste voraus, dass dieser die reine Seele Jesu nicht würde halten können. Für die Höllenfahrt selbst nahm er beide Anschauungen, die eines Kampfes und die der Heilsverkündigung auf, ohne ihren Gegensatz

[1] Auf ihre Vorstufen, den Glauben, dass der Erlöser unerkannt von den teuflischen Gewalten zur Erde herabgestiegen ist und dass sie, ohne seine wahre Natur zu ahnen, seinen Tod veranlasst haben, gehe ich hier nicht ein. Sie führen bekanntlich bis zu Paulus und über ihn hinaus bis ins hellenistische Judentum und Heidentum. Besonders charakteristisch scheint mir die von Bousset (Hauptprobleme der Gnosis 258) hervorgehobene marcionitische Fassung (Eznik übers. v. Schmid, S. 176): »Nach deinem Sterben wirst du in die Hölle hinabsteigen und sie (die vom Gesetzesgott in die Hölle geworfenen Geschlechter der Menschen) von dort herausziehen; denn die Hölle ist nicht gewöhnt, in sich das Leben aufzunehmen. Und deswegen kommst du an das Kreuz hinauf, damit du gleichst den Toten, und dass die Hölle ihren Rachen auftue, dich aufzunehmen, und dass du in sie hineintretest und sie ausleerest.« Dem Bild von der Angel sind wir hier schon ganz nahe, wenn auch der zugrundeliegende Mythos anders gewendet ist.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zu empfinden.[1] Verbunden mit der weitverbreiteten Vorstellung des Todes oder Teufels als verschlingendes Ungetüm musste die erstere Anschauung von selbst zu dem Bilde des Fangens führen. Wir sehen das am besten an einer ähnlichen Entwicklung im Manichäismus. In dem Kampf mit dem Bösen will der Herrscher des Lichts zunächst scheinbar erliegen und einen Teil von sich in ihm zurücklassen, um die Kraft des Gegners dadurch von innen her zu lähmen: er soll als Köder und zugleich als Fessel wirken.[2] Für die christliche Entwicklung gibt jedenfalls Origenes den Ausgangspunkt. So finde ich das Bild von der Angel zuerst bei Gregor von Nyssa in einer ganz in Origenes wurzelnden Beschreibung des göttlichen Heilsplanes[3] und im Osten später bei Johannes Damascenus[4] in klarerer Ausführung, ja vielleicht schon mit Benutzung der Hiobstelle. Von Lateinern zieht diese meines Wissens zuerst

[1] Vgl. die Stellen bei C. Clemen, Niedergefahren zu den Toten, S. 179.

[2] Theodoret *Haeret. fab.* 126 μοῖράν τινα τοῦ φωτὸς λαβὼν οἷόν τι δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον τῇ ὕλῃ προσέπεμψε. προσκειμένη δὲ ἐκείνη καὶ ὑπὲρ αὐτὸ στρωθεῖσα κατέπιε τὸ πεμφθὲν καὶ προσεδέθη καὶ καθάπερ τινὶ περιεπάρη πάγῃ. Titus von Bostra I, 17 (p. 9, 17 Lagarde): ὁ δὲ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινὰ (den Urmenschen, seinen Sohn) ... φυλάξουσαν μὲν δῆθεν τοὺς ὅρους, τὸ δὲ ἀληθὲς δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῇ ὕλῃ σωφρονισμόν· ὃ δὴ καὶ γέγονεν· θεασαμένη γὰρ ἡ ὕλη τὴν ἀποσταλεῖσαν δύναμιν, προσεκίσσησε μὲν ὡς ἐρασθεῖσα, ὁρμῇ δὲ πλείονι λαβοῦσα ταύτην κατέπιε καὶ ἐδέθη τρόπον τινὰ ὡς θηρίον. Dabei kann bei der Verschiedenheit des Hauptgedankens weder Mani das Bild aus dem Christentum, noch dies es aus Mani entnommen haben. Für die christliche Anschauung verweise ich z. B. auf Leyser, Deutsche Predigten des XIII. und XIV. Jahrhunderts 15,2 *Gotes champf was och listichleich, wan er des tievels listen angesigete. Er leit im der menscheit choerder, da der gotheit angel inne verporgen was* und Karajan, Deutsche Sprachdenkmale des XII. Jahrhunderts 39,11 *Das was der angil und d'r list, daz geborn wart christ* (aus Diemers reichen Sammlungen 'Deutsche Gedichte des XI. und XII Jahrhunderts', Wien 1849). Am deutlichsten ist der Zusammenhang in dem Gedicht Hartmanns 'Credo' v. 573—652 (Massmann, Deutsche Gedichte der XII. Jahrhunderts).

[3] *Or. cat.* 24 ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συγκατασπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος καὶ οὕτω τῆς ζωῆς τῷ θανάτῳ εἰσοικισθείσης καὶ τῷ σκότῳ τοῦ φωτὸς ἐπιφανέντος ἐξαφανισθῇ τὸ τῷ φωτὶ καὶ τῇ ζωῇ κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμενον. οὐ γὰρ ἔχει φύσιν οὔτε σκότος διαμένειν ἐν φωτὸς παρουσίᾳ οὔτε θάνατον εἶναι ζωῆς ἐνεργούσης (vgl. hiermit das manichäische Lied oben S. 141). Ähnlich spricht Gregor von Nazianz *or.* XXXIX 13 (Migne 36, 349 A) ἐπειδὴ γὰρ ᾤετο ἀήττητος εἶναι ὁ τῆς κακίας σοφιστὴς θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται, ἵν' ὡς τῷ Ἀδὰμ προσβαλὼν τῷ θεῷ περιπέσῃ καὶ οὕτως ὁ νέος Ἀδὰμ τὸν παλαιὸν ἀνασώσηται καὶ λυθῇ τὸ κατάκριμα τῆς σαρκὸς σαρκὶ τοῦ θανάτου θανατωθέντος.

[4] *De fide orthod.* III, 27 πρόσεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος τὸ τοῦ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der ebenfalls von Origenes abhängige Rufinus heran[1] und deutet sie auf den Kreuzestod. Mit ihm beginnt die lange Reihe abendländischer Theologen, aus der ich ihrer Bedeutung halber nur Gregor den Grossen, der die volkstümliche Mysterienauffassung zum Dogma macht und das Bild von der Angel wie die Anschauung, dass sich in jeder Messe der Tod Christi wiederholt[2], ihr entnimmt, dann Isidor[3], Hrabanus Maurus[4] und Honorius Augustodunensis[5]

[1] *Comment. in symbolum, c. 16 cui* (dem Teufel) *ipse carnem suam velut escam tradens hamo eum divinitatis intrinsecus teneret insertum* (?) *ex profusione immaculati sanguinis .... sicut ergo hamum esca contectum si piscis rapiat, non modo escam ab hamo non removet, sed et ipse de profundo esca aliis futurus educitur, ita et is qui habebat mortis imperium rapuit quidem in morte corpus Jesu non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum, sed ubi devoravit, haesit ipse continuo et diruptis inferni claustris velut de profundo extractus trahitur ut esca ceteris fiat.* Rufinus beruft sich für seine Deutung auf Hiob 40 und Ezech. 32 und bringt in seinem Commentar zu letzterem (Migne 21, 951) in der Tat die Erklärung: *intelligatur ergo corpus diaboli a credentibus absorberi.* Sie wird auf Origenes zurückgehen. Die zuerst angeführte Stelle zeigt vielleicht, warum auf dem bald zu besprechenden grossen Gosforth-Kreuze der aus der Seite Jesu hervorbrechende Blutstrom dargestellt ist.

[2] *In Evang.* II *hom.* 25 (Migne 76, 1194), *hom.* 37,7 (Migne 76, 1279). Die Messe bewahrt dadurch den Charakter des Schutzzaubers, den das heidnische Mysterium (Taurobolium, Isisweihe bei Apuleius) gehabt hatte, oder gewinnt ihn wieder.

[3] *Sentent.* I, 14,14 *Diabolus dum in Christo carnem humanitatis impetit, quae patebat, quasi hamo divinitate eius captus est, quae latebat.*

[4] *De laudibus sanctae crucis* fig. 3, Migne 107, 158 und öfter.

[5] *Speculum ecclesiae*, Migne 172, p. 937, 38. Ich hebe nur Teile heraus: *Per mare hoc saeculum insinuatur, quod voluminibus adversitatum iugiter elevatur. in hoc diabolus circumnatat, ut Leviathan, multitudinem animarum devorat. deus autem caelo praesidens hamum in hoc mare porrexit, dum filium suum ad capiendum Leviathan in hunc mundum direxit ... aculeus est Christi divinitas, edulium vero eius humanitas. porro virga, per quam linea hami in undas protenditur, est sancta crux, in qua Christus ad decipiendum diabolum suspenditur. cuius carnis edulium dum hic Leviathan avido dente mortis lacerare nititur, a latente aculeo transfigitur atque tortuosus coluber de fluctibus protrahitur ... eius quoque maxilla misericordiae dei armilla perfoditur* (Hiob. 40, 20)*.... per Christi miscercordiam [in] perforata eius maxilla omnibus patet et omnis incautus ab eo devoratus per poenitentiam exire valet.* Ganz an mandäische und manichäische Anschauung erinnert 938 der Satz (*Christi caro*) *beluae os ingreditur, dum ab insatiabili inferno devoratur, sed interna beluae eviscerat et victrix egreditur, quia Christus infernum despoliat et victor ad astra revertitur.* Aus Honorius oder dessen Quelle stammt die deutsche Auseinandersetzung im Barlaam und Josaphat 79, 10 Pfeiffer. Den Honorius selbst möchte Diemer (Sitzungsberichte d. Wiener Akademie LII, 1866, S. 455) von Ezzos deutschem Lied '*Das Aneginne*' abhängig sein lassen, doch wird dieser wohl

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hervorhebe. Es ist daher nicht wunderbar, dass fast die ganze geistliche Dichtung und Prosa des deutschen Mittelalters neben dem Nicodemus-Evangelium diese dogmatischen Ausführungen be-

eher die Quelle des Honorius benutzt haben. Mit Kelle (Sitzungsber. d. Wiener Akad. CXXIX, 1891, S. 1) überwiegend an Hrabanus Maurus zu denken, hiesse Ezzo viel zu viel Selbständigkeit zuschreiben. Die deutsche volkstümliche Erbauungsliteratur benutzt die gelehrte theologische und benutzt sie meist ohne Umgestaltung oder eigene Erfindung. Für die theologische Literatur möchte ich hervorheben, dass die Predigt, da sie dem Volk die altbekannten Bilder bieten muss, besonders viel altertümliche Züge bewahrt und widersprechende Vorstellungen mit einander verbindet. So kann Augustin, der in den *Adnotat. in Job* (38,7, Migne 34, 874) Christus als den Helden fasst, dem die Pforten der Unterwelt aus Furcht sich öffnen (vgl. oben S. 151, 1) in der Predigt (*serm.* 130,2) Christi Fleisch als den Köder oder drastischer als die Mausefalle (*muscipula*) für den Satan bezeichnen. Aehnlich wechselt und mischt Gregor dann beständig die Bilder im Hiob-Commentar. Am handgreiflichsten sind die Widersprüche, die dieser Vorstellung seit der Übernahme ins Christentum anhaften, in einem späten deutschen Text, auf den Prof. Edv. Schroeder mich aufmerksam machte. Wernher vom Niederrhein in dem Gedicht *Di vier schîwen*, das den Spruch Eph. 3,17—19 symbolisch erklärt (herausgegeben von Karl Köhn, Roediger, Schriften zur germanischen Philologie Heft 6) erklärt die »List« Gottes gegenüber dem Teufel zunächst an dem *bîspill* eines Anglers, beschreibt wie dieser vom Ufer aus die Angel in die Flut wirft und fährt dann fort (v. 459) *Nu sold ir wizzin dat: der hôe himil is di stat, dâ der vischêre ûpe steit undi den visch mit dem angile veit. dat îsen is di godiheit, der crefte nît widersteit, si irbouch sich durch ir gûde undi zu unsir ôtmûde. dar ovir was unsi vleischheit bizogin: des wart der girige visch bidrogin; zu deme âse wart im also gâ:* (470) *dat ingalt hê dar nâ. dat mere, dat up unde nider geit, dat is di werlint, di nimer gisteit. Di visch, dî dâ inne verit, dat is der dôt, di dâ vil verzerit. he inkan nichtis gischônen, des wolde got von himili imi selvi lônen. zu kampe gingin si beidi dû. unse hêrre kêrde dat weichi dar zû undi hîlt dat harde dar undir:* (480) *dat indedi nîman andir. si plegint des al, so wî den kamp vechtin sal, dat hê sich da mide schûrit, dat allir best vor den slach dûrit. dat inwas unsime hêrren nît zu dûnne, he was starc undi kûne. dat hê den dûvil zu kampe gilocke, sô vaht he in deme krankin rocke, in unser blûder menscheit;* (490) *des bistunt in der dûvil vil gireit. wiste he di brunnien dar unden, he inhedde sich is nî underwunden. he sach in havin semfte gimach, da he inkeinir sterke inplach. des woldi he sînes sûzen lîves gesmachin: dat arnidin sîne kinnibachin. si wurden ime sô wîden up gidân, dat si ime ummir upin sulin stân. — Di visch, dâ wir avi hân gisprochin* (500) *deme di kele sus wart zubrochin, di hadde Iônam virslundin, dû quam he wider uz sînim munde uver alsô manigen dach, alse unse hêrre in der erden lach. di visch bizeinit âne zwîvil den girigin dûvil, dî sich al der sêlin underwant, biz hê den angil virslant. di zubrach im sîne wangen:* (510) *dû wart hê givangen. alda ime di kele wart offin, dâ quam Maria Magdalena ûz gisloffin undi andir manich sundêre. des weges have got lof unde êre! — Noch was dat wundir grôz, dû man Samsônem bislôz zu Gazam tuschin den portin, dar umbe want si in vortin. dû stund he up in der nacht* (520) *undi brach mit sînir*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nutzt, als erster in dem Liede vom *Aneginne* Ezzo.[1] Aus der lateinischen Mönchsdichtung wird Milon (IX. Jahrhundert) später zu erwähnen sein; aus einem Hymnus des XIII. Jahrhunderts (Mone 383) führt Diemer die stark an Rufin anklingenden Verse an: *Sic hamum divinitatis occultat mortalitas, Sic voracis Leviathan luditur voracitas, Qui dum capit glutiendum nostri vermem generis, Ipse captus inescatur, pax est data posteris.* Dass auch in Island noch im XIV. Jahrhundert der Augustiner Eysteinn Ásgrímsson ein ähnliches Bild wie Ezzo entwirft (Köhler Kl. Schr. II, 20), ist nicht befremdlich. Da das Buch Hiob auch den Ring, der durch die Kinnbacken des Leviathan gelegt ist, erwähnt und Gregor, Odo

cracht di porten beide nider — di inhingen dâ nimmer sider — unde lôste sich von des kerkêris nôt. dat vorzêchinde unsis hêrren dôt. der dûvil wânde uns bihalten an sînir giwalt: gine porzen, dî dâ nidir wurden givalt, stênt noch offin. dâ kumint ûz gisloffin di menschin zu dem urdeile, (530) *sumilîchi zu quâlin, sumilîchi zu heile. zu wilchir hant wir dan kêren, dâ blîvin wir ummir mêre. dit is di lenge, dâ Paulus avi sprach; ich inweiz, wat lengir ir wesen mach.* Der Hauptteil berührt sich mit Gregor, stammt aber schwerlich aus ihm selbst, denn der Vergleich Christi mit Simson findet sich ähnlich in der Predigt des Pseudo-Epiphanios, die ihrerseits ein gutes Beispiel dafür bietet, wie lange die Predigt alte Vorstellungen bewahrt und weiter ausbaut (Migne 43, 440 = IV2, 10,13 Dindorf) ἐδέσμευσαν τὸν μέγαν Σαμψών, ἥλιον θεόν· ἀλλὰ λύσας τὰ ἀπ' αἰῶνος δεσμὰ τοὺς ἀλλοφύλους καὶ παρανόμους ἀπώλεσεν. ἔδυ θεὸς ἥλιος Χριστὸς ὑπὸ γῆν καὶ σκότος πανέσπερον (ewig, Gegensatz zu der frühchristlichen Bildung ἀνέσπερον φῶς, vgl. Methodios 87,14; 133,5 Bonwetsch) Ἰουδαίοις πεποίηκεν. . . . . . μετὰ τῶν δούλων ὁ δεσπότης, μετὰ τῶν νεκρῶν ὁ θεός, μετὰ τῶν θνητῶν ἡ ζωή, μετὰ τῶν ὑπευθύνων ὁ ἀνεύθυνος, μετὰ τῶν ἐν σκότει τὸ ἀνέσπερον φῶς, μετὰ τῶν αἰχμαλώτων ὁ ἐλευθερωτής, μετὰ τῶν κατωτάτω ὁ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν (nach liturgischem Vorbild). Sehen wir nun ebenda (S. 12, 20 Dind.) erwähnt ἄγγελος δὲ τῇ Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ τὴν ἐκ τάφου φρικτὴν ἀναγέννησιν εὐηγγελίσατο, so liess sich das misverstehen, sie sei damals aus der Knechtschaft des Teufels auferstanden. Eine lateinische Mittelquelle müssen wir für ihn und den mit ihm übereinstimmenden Honorius (p. 937, 938) suchen. Die Vermischung der Vorstellungen von Tod und Teufel, Welt, beziehungsweise Teufelsherrschaft und Totenreich, Verschlungenwerden und Sprengen der Tore, die ich noch an vielen deutschen und lateinischen Texten des Mittelalters nachweisen könnte, zeigt die Eigentümlichkeit dieses dogmatischen Denkens in mythischen Bildern besonders klar. — Von Hiob-Erklärern nenne ich beiläufig noch Odilo von Cluny und Rupertus von Duty.

[1] Ezzo XX 11 Diemer: *der tievel ginite an das fleisc, / der angel was diu gotheit; / nû ist es wol irgangen, da an wardt er gevangen.* Zum Vergleich genügt wohl *Didascalia apost. ar. cap.* 39 p. 135, 5 Funk (Wetter a. a. O. 49) *cumque Mors eum conspexisset, postquam ad eam descendit, perturbata est atque in eo pabulum secundum suum desiderium se invenisse credidit,* vgl. Hilarius oben S. 153, 1. Das grosse Gosforth-Kreuz gibt die Illustration dazu.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und Honorius ihn auf die Barmherzigkeit Gottes deuten, die dem unter die Herrschaft des Teufels Gekommenen ein Entrinnen ermöglicht, so schildert die Dichtung gern, wie des Teufels Wangen zerlöchert sind und die Sünder das zur Flucht benutzen[1] oder wie Christus sie durch diese Löcher herauszieht[2], oder lassen durch des Teufels Nase einen Ring gelegt sein.[3] Eine Reihe solcher Bilder verbindet sich in dem 'Leben Jesu' der Frau Ava (um 1120). Sie schildert[4], wie das Nicodemus-Evangelium, wie der göttliche Held die Höllenfestung zerstört; die Teufel erschrecken, wie er die Riegel zerbricht; plötzlich fügt sie ein »zu derselbigen Stund', da siegte er über den Höllenhund, seine Kiefer er ihm zerbrach, gar starkes Leid ihm da geschah; ich weiss, dass er ihn band mit seiner rechten Hand, er warf ihn in der Hölle Grund, er legte einen Ring in seinen Mund, dass demselbigen Gaul (Ungetüm) immer stehe offen das Maul«. Es folgt wie bei Gregor und Honorius, dass der Sünder dadurch entrinnen kann, wenn er Busse tut, und dieser Gedanke führt zu der Predigt an die Toten und zu ihrerAuffahrt gen Himmel. Die eingelegten Verse begegnen in etwas anderer Form auch in dem etwas älteren Genesis-Gedicht, und zwar in der Wiener und Vorauer Handschrift (um 1075 und 1190) mit derselben Bezeichnung für Ring, wie in der alten Handschrift des Lebens Jesu (*bouc*, Armring, *armilla*, nur in der Vorauer Handschrift zu *pogen* verdorben), ganz wie bei Hiob. Dagegen hat die Milstäter Handschrift der Genesis (um 1130—1140) und ebenso die Görlitzer Bearbeitung des Gedichtes vom Leben Jesu »*einen Zol* (Stab, Pfahl) setzte er ihm in den Mund«. Diese zweite Fassung des Mythos wird uns bei den Manichäern der Balkanländer und in den Hauptdarstellungen der Höllenfahrt bei den nordischen Engländern wieder begegnen, nur dass hier neben diesem Bilde eine zweite Darstellung des durch den Ring wehrlos gemachten Untiers erscheint. Zwei

---

[1] Vgl. Hartmanns 'Credo' (um 1190, Massmann, Deutsche Gedichte des XII. Jahrhunderts) v. 598 *daz des tubelis wangen wurden zelochen, vil garwe durchbrochen cum armilla in maxilla* (Hiob).

[2] Barlaam und Josaphat 79,8 Pfeiffer.

[3] Hartmanns 'Credo' v. 541. Daneben wird das Halseisen (κλοιός) erwähnt, wie bei den Manichäern.

[4] Diemer, Deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts, Wien 1849, S. 263. Für das Folgende durfte ich gütige Auskünfte von Prof. Edv. Schroeder benutzen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

volkstümliche Vorstellungen gehen neben einander her, von denen eine der Deutung des Hiob-Buches entstammt.[1]

Die Vorstellung von einem Angeln des Todesgottes ist nicht anhaltslos von den Rabbinen oder gar von den christlichen Dogmatikern erfunden. Zu grunde liegt ein alter orientalischer Mythos, der im Gewande griechischer Dichtung unlängst auf einem Papyrus des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts ans Licht gekommen, aber noch nicht erkannt ist.[2] Ein Held — der griechische Verfasser wird vielleicht Orpheus eingesetzt haben — steigt, da der Tod ihm die Gattin oder Geliebte genommen hat, im Vertrauen auf die Hilfe eines Gottes in den Hades. Er kommt vor die verschlossene Türe; auf sein Gebot öffnet sie sich, er wandert den gekrümmten Pfad weiter bis zu einem Gefilde, das ganz mit Leichen bedeckt ist; Hunde nagen gierig an ihnen. Den Gott im Herzen geht er weiter bis zu dem »hässlichen Gestade«. Dort setzt er sich auf einen Fels und steckt den Köder an die Angel, deren Schnur aus Totenhaar gedreht ist. Aber zunächst fängt er nichts und schaut trostlos um sich. Weit um ihn dehnt sich ein Leichenfeld; Enthauptete, Gekreuzigte, Gepfählte hängen da und Furien im Sieger-

[1] Wie die Bilder zeigen, ist das Aufbrechen der Kiefern des Ungetüms mit dem Einsetzen des Speeres oder Pfahles verbunden, doch wage ich nicht zu entscheiden, ob man diese Lesung in einem der Gedichte als ursprünglich annehmen darf. Weitere Belege aus der deutschen Literatur unterdrücke ich, damit der Leser nicht den Eindruck erhält, dass es sich um völkischgebundene mythische, nicht aber um kirchlich-internationale dogmatische Vorstellungen handelt. Aus der lateinischen verweise ich noch auf Mone, Lateinische Hymnen, I, S. 141, *in te mortem mors necavit* (vgl. Gregor von Nazianz oben S. 159, 1), S. 192 *mare siccans, Leviathan perforans maxillam hamo armilla,* S. 212 *quem per carnis edulium delusisti hamo tuae maiestatis, fili dei,* S. 214 *quin ipse* (der Teufel) *eius esca petita avide delusus hamo deitatis victus est in aevum.*

[2] Grenfell-Hunt, *Fayoum Towns and their Papyri*, p. 82. Die Behandlung von Swoboda (Wiener Studien 27, 199) ist im Ganzen und Einzelnen verfehlt. Zu den Lesungen bemerke ich: Col. III, 7 ist für ανετον επονεις κραδι [.] φερων (vgl. Grenfells Anmerkungen) zu lesen ὁ δὲ τὸν θεὸν (geschrieben θηὸν wie II, 14) εἰς κραδιὰν φέρων. III, 23 zu ergänzen λυγρὰ σώματα δ'[εἶρ]αθ' ὕπερθε γῆς. III, 42 zu trennen κατὰ γῆς, ἔβόα δὲ (vgl. III, 13). Mit dem Inhalt vergleiche man die Hadeswanderung im letzten Gesang des Mahābhārata (übersetzt von Edwin Arnold, *International Review* 1881, p. 36), mit der Schilderung der Leichen (besser: des Leichenwaldes) III, 20 ff., die *Visio Pauli* (IV Redaktion): *vidit vero Paulus ante portas inferni arbores igneas et peccatores cruciatos et suspensos in eis: alii pendebant pedibus, alii manibus, alii capillis, alii linguis, alii brachiis.*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kranz lachen über die Toten. Klagend ruft er die Gattin; eine Stimme von innen (aus dem Meer) ertönt: aufrecht wirf dich hinab in die Tiefe!

Gewiss ist in dem erhaltenen Fragment das Angeln nach dem Tode schon fast bedeutungslos geworden; in der Flut selbst wird sich der Kampf mit dem Ungetüm vollziehen.[1] Aber ein altes mythisches Bild wird uns doch bezeugt, das dann die Phantasie Manis und der jüdischen und christlichen Autoren beeinflusst haben kann. Für die Thorsage brauchen wir eine solche Anknüpfung sicher nicht. Ihr fehlt in ihrer jetzigen Gestalt jede Verbindung der Midgardschlange mit dem Tode. Es ist nur das gewaltige Meerungetüm, das der auf seine Kraft pochende Held erlegt. Erst die Verbindung mit dem Christentum gibt dem Mythos symbolische Bedeutung.

Dagegen können wir eine Einwirkung jenes orientalischen Mythos, dessen Heimat ich nicht zu bestimmen wage, im Christentum wiederfinden. Die dem Epiphanios fälschlich zugeschriebene Predigt über die Hadesfahrt Christi erwähnt (S. 25, 19 Dind.) drei Kämpfe des Erlösers: er (nicht Michael) hat den Satan und die gefallenen Engel aus dem Himmel gestürzt, er hat im Jordan die Köpfe der Drachen zerschmettert, er hat mit dem Kreuz in der Hand die Dämonen überwunden, gefesselt und in den Abgrund geworfen.[2] Die Taufe wird in Anlehnung an Psalm 73 (74), 13. 14 als Kampf mit den Meeresdrachen gefasst. Andere Stellen erwähnt

---

[1] Ebenso Thors Kampf bei Snorre Sturlison. Fehlt in der mir unbekannten Darstellung auf dem Monument von Bride auf Man (Olrik, S. 11) eine Hindeutung auf das Boot, so folgt daraus nicht, dass der Ragnarök-Kampf dargestellt ist.

[2] Οὗτος ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν οὐρανίων ἀψίδων ἐξορίσας καὶ ἀπορρίψας ὑμᾶς, ὦ δείλαιοι καὶ παράνομοι τύραννοι. ἐκεῖνος οὗτός ἐστιν ὁ ἐν ὕδασιν Ἰορδάνου συντρίψας τὰς κεφαλὰς τῶν δρακόντων ὑμῶν. οὗτος ἐκεῖνός ἐστιν ὁ διὰ σταυροῦ στηλιτεύσας καὶ θριαμβεύσας καὶ ἐκνευρώσας ὑμᾶς. ἐκεῖνος οὗτός ἐστιν ὁ δήσας καὶ ζοφώσας καὶ τῇ ἀβύσσῳ παραπέμψας ὑμᾶς. οὗτος ἐκεῖνός ἐστιν ὁ πυρὶ αἰωνίῳ καὶ γεέννῃ παραπέμπων καὶ ἀπολλύων ὑμᾶς. Ich kann die seltsame Auffassung der Taufe weiter in einem Amulett des schon erwähnten Cod. Barber. III, 63, fol. 397[v] nachweisen: ὁ $\overline{\text{χς}}$ ἐγεννήθη, ὁ $\overline{\text{χς}}$ ἐπεριετμήθι, ὁ $\overline{\text{χς}}$ ἐβαπτίστη καὶ συνέτριψαι τὰς κάρας τῶν δρακόντων, ὁ $\overline{\text{χς}}$ ἐσταυρώθη. ὁ $\overline{\text{χς}}$ ἐτάφη καὶ ἐ..αλ.. τὸν ἀδὰμ καὶ τὴν εὖαν (offenbar einer alten Bekenntnisformel nachgebildet). Beide Stellen fehlen bei Ad. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu, Strassburg 1902, dem ich im übrigen folge. Die liturgische Form bei Epiphanios stammt wieder aus dem Orient, vgl. den manichäischen Hymnus oben S. 141.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Jacoby, so Cyrill von Jerusalem (Catech. 3, Migne 33, 441, vgl. 361) Pseudo-Athanasius (Migne 28, 689) einen von Tischendorf gefundenen anonymen Text (geschrieben im V. Jahrhundert, *Anecdota sacra et profana* 10), endlich die Menaien zum Januar und die Liturgie zum Theophanienfest. Zahlreich sind auch die bildlichen Darstellungen, die er nach Strzygowskis Ikonographie der Taufe Jesu aufzählt. Die Reihe erweitert sich, wenn wir nun, wie das doch selbstverständlich ist, auch die vielen Kirchenväterstellen hinzunehmen, die Jes. 27, 1, Ps. 76, 17 oder Ps. 113,3 auf die Taufe Jesu beziehen, in ihr also einen Kampf mit Tod und Teufel und die Errettung der Seele aus den verschlingenden Meeresfluten sehen. Hier kommen wir schon bis zu Origenes herauf, und die bildlichen Darstellungen werden gradezu unzählig. Denn auch wo die Taufe nicht angedeutet ist, kann der Zusammenhang der Bilder oder der Ort der Darstellung einer Errettung zeigen, dass sie gemeint ist.[1] Ich kann bei dieser Deutung der Taufe nicht mehr von einer allegorischen Auslegung der Psalmstellen durch späte klügelnde Theologen reden. Mythische Bilder, die lange religiöse Bedeutung gehabt haben, haften noch in der Phantasie des Volkes und geben ihm unwillkürlich die bildliche Vorstellung auch für die neu übernommenen heiligen Texte. Jene mythischen Bilder aber sind selbst nicht mehr einheitlich. Die Todesflut steht neben dem verschlingenden Erdreich; mit dem Niedersteigen des Gottes in jene verbindet sich derselbe Sinn wie mit seinem Eintritt in dieses. Den Hergang zeigt am besten die 24. Ode Salomos, besonders wenn wir sie mit den die Höllenfahrt behandelnden Oden vergleichen: »Die Taube flog auf den Christus hernieder, weil er ihr Fürst war; / sie sang über ihm und ihre Stimme erscholl. / Da fürchteten sich die Bürger und die Fremden erschraken[2]; / die Vögel senkten ihre Schwingen, das Gewürm ging in seine Höhle und starb. / Die Abgründe öffneten sich und schlossen sich, / sie schrieen nach dem Herrn wie Gebärende.[3] / Doch der ward ihnen nicht zum Frasse gegeben,

[1] So wird im Albani-Psalter (Goldschmidt, S. 65) Ps. 73,14 dargestellt: Christus zerschmettert mit einem Hammer das Haupt eines Ungetüms, das einen Mann unter sich zu Boden gedrückt hat. Natürlich ist oft nicht zu entscheiden, ob der Künstler an Christi Erlösertätigkeit überhaupt oder an das eine bestimmte Sakrament denkt.

[2] Die Bürger sind in der Unterwelt die Dämonen, die Zugewanderten die Toten.

[3] Vgl. Ps. 76,17 ἐταράχθησαν ἄβυσσοι, πλῆθος ἤχους ὕδατος (ebenfalls auf

/ denn er gehörte ihnen nicht an.[1] / Man versiegelte die Abgründe / mit des Herren Siegel. / So vergingen dieses Rates wegen, die von Urzeit gewesen. / Denn sie hatten von Uranfang vernichtet, / aber das Ende ihres Vernichtens war das Leben.» Das ist ein Taufbericht[2], aber zugleich ein Bericht über die Höllenfahrt. Wir sehen jetzt, warum auf den bildlichen Darstellungen Jordan und Meer verbunden werden. Das Meer ist, wie z. B. auch bei den Mandäern, Sinnbild des Totenreiches (oder der Materie schlechthin). Wollte man auf Christus die Vorstellung von dem ins Todesmeer niedersteigenden und das Todesungetüm überwindenden Gott übertragen, so bot sich die Taufe um so leichter, als schon ganz früh Taufe und Tod bei den Christen in Verbindung gesetzt waren: die Taufe begräbt mit Christus in den Tod, und Christi oder der Zebedaiden Tod ist ein Getauftwerden, dem die Auferstehung folgt. Auch die Wiedererweckung von den Toten heisst ja nicht ganz selten ἀναγέννησις. Dass ferner in dem mandäischen Traktat von Johânâs Ausgang[3] die Taufe Johânâs durch Mandā d'Haijē dessen Tod bedeutet und herbeiführt, füge ich deshalb hinzu, weil in dem *Opus imperfectum in Matthaeum*[4] eine alte christliche Gegenbildung erwähnt wird. Wer auch nur die von Jacoby angeführte Literatur vergleicht, wird eine bis ins Einzelne gehende Übereinstimmung dieser Taufauffassung mit dem Höllenfahrtsbericht fin-

die Taufe bezogen, vgl. Jacoby, S. 72); dass Ps. 73,14 auch erwähnt wird ἔδωκας αὐτὸν βρῶμα λαοῖς τοῖς Αἰθίοψι, betone ich wegen des Folgenden.

[1] Vgl. das manichäische Lied, oben, S. 141.

[2] Das betont Gressmann, Archiv f. Religionswissensch., XX, 1920, S. 27, dem ich die Übersetzung entnehme, mit Recht; auch dass er den Dichter mit der Taube die Vorstellung von dem *xvarenō* der Perser verbinden lässt, billige ich (die Uebereinstimmung mit dem Höllenfahrtsbericht ist ja handgreiflich). Aber die Herleitung aus einem Märchen und den Gedanken der Königswahl kann ich so wenig annehmen wie seine Analyse des Taufberichtes der Evangelien.

[3] Brandt, Mandäische Schriften, 199 f..

[4] *Chrysostomi opera* Migne, *Patr. gr.* 56, 658: »*Modo interim sine*« (Matth. 3,15) *ostendit quia postea Christus baptizavit Ioannem, quamvis in secretioribus libris manifeste hoc scriptum sit*: »*et Iohannes quidem baptizavit illum in aqua, ille autem Ioannem in spiritu*«. Allgemeine Ansicht war nach dem Verfasser, dass auch Christus den Johannes im Jordan getauft habe. Bildliche Darstellungen bestätigen das (Jacoby, S. 87) und geben das volle Gegenbild zu dem mandäischen Text (Johannes ergreift die Hand Jesu). Die *secretiores libri* (ältere Kommentare?) wollen (nach 3,11) Jesus nur mit Geist taufen lassen, lasen also *καὶ πυρί* hier nicht. Das Verhältnis zu dem mandäischen Bericht ist unklar. Matthaeus setzt eine Auffassung des Todes des Johannes als Taufe durch Jesus voraus.

den. Dass man sich später im Morgenland wie Abendland damit half, dass man die mythische Schilderung des Taufkampfes auf die Sünde in uns, die der Höllenfahrt auf die wirklichen Dämonen bezog[1], zeigt nur die Verlegenheit, welche die Existenz zweier paralleler Mythen-Fassungen, deren jede mit einem der Hauptsakramente verbunden war, den Späteren verursachen musste. Wohl sank die eine dieser Fassungen früh wieder in Vergessenheit, aber ihre Wirkung äussert sich doch noch darin, dass die an sie knüpfende moralisierende Deutung nun auf die andere mitübertragen wurde: jene Vermischung der Begriffe Totenreich und Herrschaft der Sünde über uns seit Gregor mag auch dadurch mit veranlasst sein.

Doch von diesem mit den nordischen Sagen und Denkmälern nicht zusammenhängenden Taufmythos zurück zu der Gosforth-Platte.

Ueber dem Bild des angelnden Gottes steht auf der Gosforth-Platte eine andere, am oberen Rande verstümmelte Darstellung: um die Füsse eines Schafes oder Widders schlingen sich zwei (oder jedenfalls mehrere) ungeheure Schlangen.[2] Das Tier kämpft

---

[1] Am klarsten in dem Liede des Sophronios von Jerusalem (Jacoby, S. 51 aus Goar, Rituale Graecorum[2] 370) *αὐτὸν δὲ (τὸν δεσπότην) τὸν τῆς παρακοῆς θάνατον καὶ τὸ τῆς πλάνης κέντρον καὶ τὸν τοῦ Ἅιδου σύνδεσμον ἐν τῷ Ἰορδάνῃ βυθίσαντα.* Der Jordan erscheint dabei durchaus als Gegner: er will fliehen, und wenn er in den bildlichen Darstellungen bis zu Christi Schultern oder doch bis zur Mitte des Leibes emporsteigt, ist das ursprünglich wohl eher ein Versuch, ihn zu verschlingen, als eine freudige Begrüssung, wie Usener wollte.

[2] Zuerst erkannt von Prof. Lauffer in Hamburg. Wenn englische und nordische Archaeologen die Tiergestalt auf einen Hirsch deuten wollten, so ist das schon durch die Bildung des Schwanzes ausgeschlossen. Auch würde weder die aus Plinius entnommene Angabe des Physiologus, dass der Hirsch die Schlangen aufsuche und vernichte, noch die Eustachius-Legende uns berechtigen, in diesem Hirsch Christus dargestellt zu finden. Für die Kopfhaltung des Kreuzeslammes verweise ich auf Boll, Aus der Offenbarung Johannis, S. 29. 45. 144. Wenn es sonst in der Regel jugendlicher erscheint, so zeigt doch die deutsche mittelalterliche Plastik (vgl. Jung a. a. O. 223—25), dass es in der Kampfdarstellung nicht immer geschieht. Den vollen Beweis bietet der später zu besprechende Kreuzpfeiler von Dacre (Calverley-Collingwood, *Early sculptured Crosses, Cumberland and Westmoreland Antiquarian and Archeological Society, Extra-Series* XI, 1899, p. 131), auf dem das von einer Schlange verfolgte Kreuzeslamm unmittelbar über der Ankunft Christi im Totenreich dargestellt wird. Es entspricht hier — selbst in der Form der kleinen Hörner — durchaus der Darstellung am Portal von Oberröblingen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nicht gegen sie, blickt auch gar nicht auf sie hin, sondern wendet Hilfe suchend oder gar um Hilfe schreiend den Kopf zurück. Darstellung eines beobachteten Naturvorgangs ist ausgeschlossen; symbolische Bedeutung muss auch dieses Bild haben; ein nordischer Mythos, den es darstellen könnte, ist mir nicht bekannt; dagegen weist die eigentümliche Haltung zwingend auf das »Kreuzeslamm», das hier in der Umstrickung der beiden Drachen Tod und Teufel dargestellt ist. Beide Bilder hängen also eng zusammen.

Das grosse Kreuz von Gosforth[1], ist über vierzehn englische Fuss hoch, der hohe Schaft ist nicht rechteckig, wie meist in England, sondern cylindrisch[2], aber wie die rechteckigen in vier Bildstreifen geteilt; von diesen tragen die beiden unmittelbar in den Oberbau des Kreuzes auslaufenden die entscheidenden Darstellungen, die Seitenflächen, wie bei den quadratischen Schäften, überwiegend Ornamente und Wiederholungen.[3] Der zur Verfügung stehende Typenschatz war offenbar zu klein. Auf der Ostseite des Schaftes sehen wir im Mittelpunkt den Kreuzestod Jesu; das Monument ist also nach Osten orientiert, wie die Kirche vor der es stand.[4]

(Jung, a. a. O. 224, vgl. unten S. 185). Auf dem Kreuzbalken erscheint es im Albani-Psalter (Goldschmidt 134). Die zwei Schlangen (Drachen) sind ähnlich wie auf einer Reihe schwedischer Grabsteine ausserordentlich dünn und dabei phantastisch in einander verschlungen.

[1] Ich benutze bei der Beschreibung die beiden nach Zeichnungen hergestellten alten Abbildungen von S. Lyson, *Magna Britannia* IV (1816), p. CCI und John Stuart, *Sculptured Stones of Scotland* II (1867), pl. XXIV, ferner die nach photographischen Aufnahmen der vier Seiten hergestellten Zeichnungen von W. S. Calverley, *Archeological Journal* XL, 1883, p. 143, dessen Beschreibungen (mit kleinen Änderungen wiederholt in *Cumberland and Westmoreland Antiquarian and Archeological Society, Extra-Series* XI, *Notes on the sculptured Crosses . . . by the late W. S. Calverley ed. W. G. Collingwood*, 1899, p.. 139; das Buch zitiere ich später als Calverley-Collingwood), endlich die nach Photographien gemachten Einzelabbildungen hier und in den Aufsätzen George Stephens *Aarböger* 1884, gleich *Mémoires des Antiquaires du Nord* 1884. Für die Man-Kreuze waren mir leider nur ältere Einzelpublikationen und die Gesamtübersicht von I. Romilly Allan, *The early Christian Monuments of the Isle of Man, Journal of the British Archaeological Association* XLIII, 1887, p. 240 zugänglich.

[2] Nach J. R. Allan, *Monumental History of the British Churches* 1889, p. 227 ist diese Form auf wenige Grafschaften, darunter Cumberland, beschränkt.

[3] Die rechteckige Schaftform liegt auch hiernach voraus.

[4] Ueber den Zweck dieser Monumente sagt Allan, *Mon. Hist.* 22: *They were placed in the churchyards or by the wayside, to encourage a devotional spirit*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der Kriegsknecht Longinus hat soeben seine Lanze in die Seite des Erlösers gestossen; eine Frauengestalt, durch ein Salbgefäss als Maria Magdalena gekennzeichnet, tritt herzu, um in diesem Gefäss etwas von dem Doppelstrom von Blut und Wasser aufzufangen (Fig. 2). Unter ihnen beiden schnappen zwei in einander verschlungene Schlangen mit Wolfshäuptern, also Tod und Teufel, gierig nach einem Bissen; es ist offenbar Christus selbst, oder vielmehr dessen Fleisch.[1] Das Kreuz ist nicht dargestellt; wie in der altchristlichen Kunst so oft, steht nur Christus mit ausgebreiteten Armen (sonst an seiner Stelle das beseelt gedachte Kreuz, der Lebensbaum) allein da. Die Deutung wird durch eine kaum übersehbare Fülle von Kirchenväter- und Dichterstellen[2] gesichert; damit aber werden sofort die zahlreichen schwedischen Grabsteine erklärt, auf welchen zwei ähnlich gestaltete Drachen nach einem Kreuze schnap-

Fig. 2.

in the mind of the passer-by, by calling his attention to the mysteries of the Christian religion. Wie voll dies auf das Gosforth-Kreuz zutrifft, wird sich im Folgenden zeigen.

[1] Das Fleisch Christi wird auch in der Literatur verselbständigt. Bei Honorius (oben S. 160, 5) ist es der Ichneumon, der in den Rachen des Krokodils kriecht und dessen Eingeweide zerfrisst (wie Hibil bei den Mandäern dem Unterweltsdämon). Aber schon lange vorher erscheinen bei Augustin *Serm.* 130,2 und 134,6 einmal das Fleisch, das andere mal das Blut ganz selbständig; ersteres ist Köder in der Mausefalle (*muscipula*). Das Bild ist bei ihm so verblasst, dass es schon konventionell sein muss; wichtig für das Gosforth-Kreuz ist, dass er dabei betont: das Blut konnte der Teufel wohl vergiessen, aber nicht geniessen. Es reinigt und entsühnt ja, wie oft hervorgehoben wird, die Erde. Das wird hier bildlich dargestellt; vgl. auch Ezzo (oben S. 162, 1) *der tiufel ginite* (öffnete den Rachen) *an das fleisc*, wohl nach ähnlichen Darstellungen. Beide Elemente des Abendmahls werden noch besonders hervorgehoben. Ob das sehr alte Mosaik von Ravenna, auf das Prof. Wetter mich aufmerksam machte (J. P. Richter, Die Mosaiken von Ravenna, Wien 1878, S. 18), auf welchem zwei Drachen nach einem wagerecht schwebenden Mann schnappen, hiermit zusammenhängt, wage ich nicht zu entscheiden.

[2] Immer ist die Kreuzigung zugleich der Kampf gegen die beiden Ungeheuer, welche die Menschheit bedrohen; sie sind ganz persönlich gefasst. Die alte Form des Erlösungsgedankens lebt noch unverhüllt weiter. Dabei kann derselbe Dichter, der Christus sogar zweimal den Teufel unschädlich

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pen, das sie mit der Rundung ihres Leibes umgeben.[1] Es geht nicht mehr an, sie blos als Ornamente zu fassen. Gewiss werden sie allmählich dazu; immer künstlicher verschlingen sich die Leiber, die Figuren werden immer phantastischer, die Köpfe wenden sich von dem Kreuze ab[2], aber all das ist nur künstlerische Fortbildung des alten Gedankens. Er liegt in anderer Wendung auch zu Grunde, wenn nur eine Schlange nach dem Kreuze schnappt[3] oder, sich selbst in den Schwanz beissend, mit ihrer Rundung die Kreuzesdarstellung einrahmt, oder wenn ein schwedischer Brakteat des zwölften Jahrhunderts einen Drachenkopf mit dem Kreuz

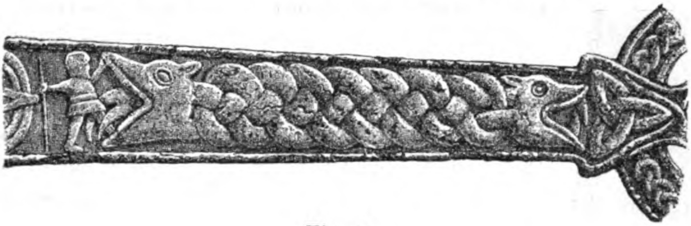

Fig. 3.

Fig. 4.

im aufgesperrten Maule zeigt. Aber wieder verblasst die ursprüngliche Bedeutung früh; weil auf dem Schlangenleib oft die Inschrift angebracht war, wird er selbst zuletzt zum Schriftbande. Es

machen lässt (Hartmann, Credo v. 532 und 579) kurz danach ruhig schildern, dass dieser wie ein brüllender Löwe herumgeht und uns verschlingen würde, wenn wir uns nicht durch die Messe sicherten. Auch das ist im Orient schon vorgebildet, aber in dieser Schärfe des Widerspruchs doch mittelalterliche Empfindungsart.

[1] Ich nenne beispielsweise G. Stephens, *Oldnorthern runic Monuments* II, 631, 636, 657; III, 334.

[2] Stephens II, 632; III, 304 (II, 803). Der Gedanke ist wohl, dass die Schlangen vor dem Kreuz entfliehen.

[3] Stephens III, 418, II, 788. Die Schlange wendet sich ab I, 240; II, 715, 718, 734, 736, 740, 741, 790, 792, 797, 817 (drei Drachen ohne Kreuz II, 803). Für die »magische» Bedeutung dieser Schlangen- oder Drachen-Darstellungen verweise ich schon hier auf Prof. E. Linderholms Aufsatz in 'Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv, H. 1 (1919): Nordisk Magi, Studier i Nordisk Religions- och Kyrkohistoria, S. 127, 133. Ich bedaure, dass ich diesen Gegenstand aus Mangel an Literatur hier nicht weiter verfolgen kann.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

handelt sich nicht um eine einmalige gelehrte Entlehnung aus irgend einem Kirchenvater, sondern um eine im Norden allgemein-christliche Vorstellung, deren Wurzeln bis in die älteste Zeit zurückreichen. Die im Gosforth-Kreuz gewählte Darstellungsform scheint dadurch bestimmt, dass die verhältnismässig geringe Breite des Bildstreifens nicht gestattete, die beiden Schlangen das Kreuzigungsbild umrahmen zu lassen.[1] Um so mehr entspricht dies Bild der Darstellung von Thors Fischfang, nur dass dort die heidnische Sage den Typus für den christlichen Gedanken gibt.

Fig. 5.

Ueber der Kreuzigung sehen wir, von ihr durch ein Ornament getrennt (Fig. 3), dieselben zwei Schlangenungetüme, aber in anderer Gegenüberstellung das eine nach oben entfliehen, das andere seinen Rachen gegen einen Mann öffnen, der mit dem linken Fuss auf seinen Unterkiefer tritt und mit der linken Hand den Oberkiefer in die Höhe reisst.[2] Seine Rechte hält einen Speer, aber nicht zum Stoss — niemand könnte das so darstellen —, der Speer steht senkrecht. Die Tracht und die Kopfbildung des Mannes zeigen, wie Kaarle Krohn richtig bemerkte, dass Christus gemeint ist, der dem Verschlinger, Tod oder Teufel, das Maul aufreisst, damit die Seelen herauskommen können. Vom Fenriswolf, den Olrik in dem Ungetüm erkennen will, kann also gar nicht die Rede sein und demzufolge auch nicht von dem nordischen Gott Widar, der seinen von dem Wolf verschlungenen Vater Odin rächt. Wohl aber entspricht die Vorstellung in der theologischen Dichtung 'Vom Leben Jesu' (oben S. 163), nur dass dort von dem Höllen-

[1] Ganz fortgefallen sind sie auf einem Man-Kreuz, das nach jüngerer, byzantinischer Vorlage gearbeitet sein muss (*Journal of the British Archaeological Association* XV, pl. 10, p. 63 besprochen von Allan ebenda XLIII, 1887, p. 254; für die englische Kunst gibt es den älteren Typus). Longinus steht hier auf derselben Fläche wie Christus, und dies mag der Vorlage des Gosforth-Kreuzes entsprechen. Das Man-Kreuz sichert die Darstellung des Gosforth-Kreuzes vor der willkürlichen Deutung Calverleys auf Odin oder Baldr, falls das noch nötig ist, wie die schwedischen Grabsteine die folgende Szene vor jeder Deutung auf den Kampf mit dem Fenriswolfe sichern (die bald zu besprechenden Darstellungen Sigurd des Drachentöters natürlich noch mehr).

[2] Auch hier ist von vornherein klar, dass das Vorbild auf einem in die Breite, nicht in die Höhe gehenden Streifen stand. Liegt doch für den Beschauer jetzt der kämpfende Held auf dem Rücken.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hund, nicht von der Höllenschlange die Rede war. Dieselbe Vorstellung wird uns bei den christlichen Manichäern auf der Balkanhalbinsel wieder begegnen. Die Deutung auf Christus steht also vollkommen sicher.

Der Ostseite entspricht die Westseite. Auf ihr wächst zunächst das oberste Kreuz aus einem stilisierten Lebensbaum, dessen Zweige eng an den Stamm schliessen.[1] Dann folgt, um das neue Bild klar abzuheben, in umgekehrter Richtung, also nach unten orientiert, eine Darstellung der von der Ostseite her bekannten beiden Schlangen (Fig. 4). Sie liegen hier, von einander gesondert, aber sich entsprechend, die eine auf dem Rücken, die andere auf dem Bauch. Das könnte der Symmetrie halber so angeordnet sein; aber da die Zweiheit der Gegner und ihr verschiedenes Loos in dem christlichen Mythos gegeben ist, tut man wohl besser, die eine als getötet, die andere als unschädlich gemacht zu betrachten. Vor den geöffneten Mäulern steht in der ruhigen Haltung des Siegers dieselbe Mannesgestalt, also Christus. Seine rechte Hand hält den Speer, der hier, um gross genug dargestellt werden zu können, von dem Oberkiefer des einen Ungetüms bis zum Oberkiefer des andern, also durch die ganze Höhe des Bildstreifens geht. Die linke Hand hält ein Horn. Dafür fehlt in dem christlichen Mythos die Begründung. Ob der Künstler dachte, Christus solle damit den verschlungenen Seelen das Zeichen zur Ausfahrt geben[2] — etwa

Fig. 6.

[1] Etwa wie bei einer Pappel oder Cypresse; ähnlich auf dem später zu besprechenden Kreuz von der Insel Man. Calverley glaubte freilich in der obersten Ausbuchtung der Zweige (vgl. die grössere Abbildung bei Calverley-Collingwood, p. 138 und die auf allen Abbildungen deutliche Angabe der Wurzeln unten) einen Drachenkopf erkennen zu dürfen. Für die Gesamtdeutung würde das wenig ausmachen, denn dieser Drache wäre dann leeres Ornament wie das Fabeltier auf der Südseite und die zweite Schlange auf dem Kreuz von Man. Noch klarer ist die ursprünglich für den Lebensbaum bestimmte Ornamentform auf das durch den Ring gefesselte Ungetüm der Südseite übertragen, während auf die Darstellung des über ihm stehenden Drachen das ebenfalls der Gegend um Man eigentümliche Bandornament einwirkt.

[2] Das Hornzeichen dafür erwähnt Aphraates (vgl. Texte und Studien III, 3, S. 108, vgl. auch S. 98, 136).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wie der Erzengel mit der Posaune zur Auferstehung bläst — oder nur einen den Kriegshelden und Heerführer bezeichnenden Gegenstand auch für die linke Hand wählte, wäre müssig zu fragen. Auf den nordischen Gott Heimdal zu raten scheint mir nach der ganzen Situation unmöglich, und ebenso unmöglich jeder Versuch, die Gestalt des Mannes einer andern Szene zuzuweisen als die Ungeheuer. Den Beginn der neuen Szene deutet der Künstler ja ganz naiv wieder dadurch an, dass er sie umgekehrt orientiert, das heisst diesmal auf den Kopf stellt. Es ist der beste Beweis, dass er nach einer in Szenen getrennten und in die Breite gehenden Vorlage arbeitet. Das neue Bild (Fig. 5) zeigt einen Reiter mit gesenktem Speer, ohne Gegner, das Ross in ruhiger Gangart; der Kopftypus zeigt, dass wieder Christus gemeint ist. Von früh an hat man die Darstellung Christi als Sieger in der Apokalypse des Johannes (cap. 19) erkannt. Das Ross könnte nach altorientalischer Vorstellung den Aion bedeuten, den ja nach dem Sturz des früheren Weltherrschers Christus lenkt.[1] Den Gegensatz bildet die folgende wieder umgekehrt orientierte Szene: eine kopflose Schlange und in dem Rund, das ihr Leib bildet, der gefesselte und gepeinigte nordische Gott Loki mit seiner Gattin Sigyn und der Giftschlange. Wir können ohne weiteres sagen, das Bild aus der nordischen Mythologie ist nur Symbol oder Typos für den im Leib des Hades gefesselten christlichen Teufel, der freilich nie beweibt vorgestellt worden ist.[2]

---

[1] Vgl. Eusebios Τριακονταετηρικός 6, p. 209,6 Heikel.

[2] *Passio Bartholomaei*, cap. 6 (p. 141, 6 Bonnet) wird man hoffentlich nicht dagegen anführen. Ich setze die Stelle, weil sie erklärt, wie notwendig die Darstellung des gefesselten Teufels mit der des gekreuzigten Jesus zusammenhängt, in etwas weiterem Umfang her; ein Dämon berichtet . . . *Jesu Christi, quem Judaei crucifixerunt putantes eum posse morte detineri. ille autem ipsam Mortem, quae regina nostra est, capitivavit, et ipsum principem nostrum, maritum Mortis, vinculis ignitis vinxit . . . princeps noster diabolus sic quomodo* (vgl. Bonnets Note) *religatus est ipse, nos mittit ad homines . . . cum pro certo simus daemones ministri eius quem in cruce positus Jesus virginis filius religavit.* Vgl. den Syrer des V. Jahrhunderts Isaak von Antiochien (Zingerle, Theologische Quartalschrift 1870, S. 103), bei dem sich Christus verborgen zum Kampf gegen den Satan erhebt und sein Heerlager vernichtet. Er liess sich an Händen und Füssen binden, um den Satan zum Gespötte zu machen. »Durch mein Gebundensein besieg' ich dich und durch meine Kreuzigung töte ich dich«, und Hilarius oben S. 153,1. Die Vorstellung, dass Christus dem Teufel, den er ja überlistet, eben die Fesseln anlegt, die dieser für ihn geschmiedet hat, musste entstehen (vgl. die wenigstens ähnliche Formulierung

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Inhaltlich weniger von einander abgehoben sind die beiden mehr ornamentalen Streifen. Die Nordseite ist ohne weiteres verständlich. Der nach unten gewendete Drache, der die Spitze ausfüllt, ist rein ornamental, gar nicht als wirkliches Tier gedacht. Dann folgt der triumphierende Reiter, diesmal sogar noch ein zweites mal in umgekehrter Richtung, also auf dem Kopfe stehend wiederholt, dann ein langes Bandornament. Die Südseite zeigt zwei Drachen hinter einander, beide sehr ornamental behandelt, doch verschieden; der obere ist noch frei, dem unteren ist durch den Unterkiefer und über den Kopf ein Ring gezogen, sodass er das Maul nicht schliessen kann (Fig. 6). Es ist die von den kirchlichen Autoren und den deutschen Dichtern immer wieder nach Hiob 40, 21 erwähnte Strafe des Teufels, die Mahnung an die Christen zu Busse und Beichte. Hierauf folgt, deutlich abgehoben, das Bild einer Hindin, an deren Rückseite ein Wolf in die Höhe springt; da der Streifen zu schmal war, ist er jetzt unter ihre Hinterfüsse gesetzt (Fig. 7). Undeutlich, besonders auf der Photographie Calverleys, ist ein zweiter Gegner unter ihren Vorderfüssen, die alten Zeichnungen lassen eine in sich verknotete Schlange mehr ahnen als erkennen und Calverley und Stephens raten auf Jormungandr. Ein Hindernis soll jedenfalls angedeutet werden. Auf dem Breitstreifen der Vorlage sollte natürlich der Wolf der Hindin nachrennen, die Schlange oder das Hindernis sich ihr von vorn entgegen stellen. Die Deutung gibt wohl sicher der bekannte Psalm der Naassener (Hippolyt, Elenchos V 10,2 p. 103,2 Wendl.); ψυχὴ . . .

Fig. 7.

---

bei Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters I, S. 223: *Hamum sibi Mors devoret Suisque se nodis liget; Iam mortua est vita omnium, Resurgat ut vita omnium; Cum mors per omnes transeat, Omnes resurgant mortui; Consumpta Mors ictu suo* (wie Ahriman bei den Manichäern) *Perisse se solam gemat*). Hieraus erklären sich die finnischen Volkslieder, die Kaarle Krohn, Finnisch-ugrische Forschungen, VII, 129 ff. mitteilt (das Grab, in dem der Teufel verschlossen wird, erinnert an den manichäischen Bericht oben S. 140, dass ein Berg über ihn geworfen wird, an den persischen oben S. 143, vgl. 197, 1, doch wird uns dieser Zug auch später begegnen). Eine bildliche Darstellung wird sich uns auf dem Kreuzpfeiler von Dacre zeigen. Zu Grunde liegt überall theologische Speculation; nur die Ausführung ist volkstümlich. Die Beurteilung der kaukasischen Amiran-Sage bei Olrik wird danach zu berichtigen sein.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ἔλαφον μορφὴν περικειμένη κοπιᾷ θανάτῳ μελέτημα κρατουμένη. Östlicher Ursprung scheint mir damit für diese Darstellungen erwiesen. Dann folgt wieder der triumphierende Reiter, unter den Hufen seines Rosses eine kopflose Schlange und unter ihr ein menschlich gebildeter Unhold in halb liegender Stellung, wie in den Block gespannt; die Kopfbildung ist noch wüster wie bei dem gefesselten Loki. Zu erwähnen ist endlich, dass die cylindrische Fläche des Kreuzschaftes unter den Bildstreifen noch auf ein weites Stück hin durch eine Art Schuppenornament als Baumstamm charakterisiert ist. Offenbar soll das ganze Kreuz dadurch wieder als Lebensbaum erscheinen, ja diese Absicht wird überhaupt den Anlass gegeben haben, den Schaft dieser Pfeiler nachträglich cylindrisch zu gestalten. Dass auch in Schweden das Kreuz oft als der Lebensbaum charakterisiert wird[1], bestätigt diese Vermutung. Wieder findet der an und für sich naheliegende Gedanke in uraltem orientalischen Glauben, ja selbst in orientalischer Kunst einen gewissen Anhalt. Der persische Baum Allsamen, der Weinstock oder der Baum des Lebens bei den Mandäern und manches andere liesse sich anführen und selbst für die Ornamentik könnten die Siegelcylinder assyrischer Herrscher Gegenbilder bieten.[2]

Ganz eigenartig entspricht dem Kampfbild auf der Ostseite und dem Triumphbild auf der Westseite des Gosforth-Kreuzes nun der Bilderschmuck des Monumentes des Nordländers Thorwalt von der Insel Man bei England (Fig. 8. 9).[3] Seine Anlage hat mir, nachdem ich die Bilder gedeutet hatte, mein verehrter Freund Prof. Hermann Thiersch, der mir mit Rat und Tat beigestanden hat, erläutert. Auf einer grossen Platte, deren eine Hälfte weggebrochen ist, war auf beiden Seiten ein gewaltiges leeres Kreuz dargestellt, dessen Schaft die Fläche in zwei Hälften teilt; zwischen dem unteren Teil des Schaftes und dem Querbalken standen je zwei Bilder; auf dem Schaft selbst auf beiden Seiten ein stilisierter Baum, dessen Wipfel

[1] Vgl. z. B. Stephens, I, 355; II, 752, 753, 797; III, 147. Mit der Kreuzform in Man lässt sich II 791 vergleichen.

[2] Am nächsten kommt ein Relief, das ich nur aus einer Photographie im archaeologischen Institut zu Göttingen kenne, diesem wieder Perrot-Chipiez II, p. 64, fig. 8, vgl. W. H. Ward, *Seal Cylindres* p. 221, no. 671. Die Anlehnung an die Bandform wäre dann Neuerung des nordischen Künstlers.

[3] Musterhaft beschrieben von George F. Black, *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* 1889, p. 335 (ohne Deutung). Ein Erklärungsversuch von Romilly Allan, *Early Christian Symbolism* (*Rhind Lectures*) p. 275, ist mir leider nicht zugänglich.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wieder in ein Kreuz ausläuft, wie auf der Westseite des Gosforth-Kreuzes.[1] Das Kreuz wird dadurch deutlich als Baum des Lebens bezeichnet. Die Bilder, für die nur ein schmaler, aber hoher Raum übrig bleibt, lassen noch deutlich erkennen, dass auch sie ursprünglich für eine breite, streifenförmige Fläche entworfen waren. So steht wieder zum Teil über einander, was neben einander stehen müsste. Auf der einen Seite steht über einem aus Raummangel sehr klein gebildeten Wolf ein Mann, der ihm mit der linken Hand den Oberkiefer des geschlossenen Rachens aufreisst und mit dem

Fig. 8.

Fig. 9.

rechten Fuss in diesen Rachen hineintritt. Eine Darstellung der unfreiwilligen Verschlingung eines Mannes müsste ganz anders aussehen. Der Künstler kann nur andeuten wollen, dass der Mann mit dem Fuss den Unterkiefer niederdrücken will.[2] Wie auf dem Gosforth-Kreuz hält er in der Rechten einen senkrecht stehenden Speer, aber er richtet ihn nicht gegen Brust oder Rachen des Wolfes. Auch hier kann ich nur deuten: er will den Speer, wenn der Rachen

[1] Aehnlich auf dem Man-Kreuz, das *Journal of the British Archaeological Association* XV, 1859, p. 63 pl. 7, abgebildet ist. Auf dem Kreuzpfeiler von Muncaster (beste Abbildung Calverley-Collingwood p. 238) ist die Darstellung des Kreuzes als Lebensbaum besonders klar.

[2] Vgl. in dem Gedicht vom Leben Jesu (oben S. 163) »seine Kiefern er ihm brach«. Dem entspricht, wenn ein Heereszug vorgestellt wird, das Aufreissen der Höllenpforten und Zerbrechen der Riegel (in demselben Zusammenhang »*er vür mit lewen chreften, die grintel mûsen bresten*«). Die »Löwenkräfte« sollen dabei an den siegreichen Löwen vom Stamme Juda erinnern.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

geöffnet ist, hineinstemmen. Hinter und über ihm ringelt sich je eine Schlange; auf seiner Schulter sitzt ein Adler oder ein zu gross gebildeter Rabe. Die Deutungen schwanken demzufolge zwischen Odin und Widar; aber zu letzterem passt der Rabe (Adler) nicht, und ersterer hat dem Wolf nicht den Rachen aufgebrochen; keiner von beiden hat als zweiten Gegner noch eine Schlange. Die Darstellung ist erklärt, sobald man sich erinnert, dass in der irischen Kunst häufig auf dem Haupt des gekreuzigten, bisweilen aber auch auf dem des auferstandenen, ja selbst auf dem des zur Kreuzigung geführten Erlösers der Adler erscheint. Mit Recht vermutet Joh. Reil[1], er habe mythologische Bedeutung. Den iranischen Siegeszauber, das *xvarenō*, bringt ein Wundervogel, den Darmesteter für einen Raben hält, dem von Gott erwählten König oder Helden. Ihn trägt Thraētaona, der als erster Auferstandener die Todes-Schlange Aži-Dahāka erschlägt.

Wir dürfen uns jetzt erinnern, dass in der 24. Ode Salomos die dem Evangelienbericht entlehnte Taube die Bedeutung jenes das *xvarenō* tragenden Vogels annimmt. Auch die irische Kunst verdoppelt wohl der Symmetrie halber den Adler und lässt je einen auf jedem Querbalken sitzen, setzt aber auch für sie je eine Taube ein. Ganz ähnlich verdoppelt der Künstler des Mankreuzes der Symmetrie halber[2] auf der Rückseite die Schlange. Das zeigt nur, dass die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr voll empfunden und der Künstler dadurch freier wird. Der Typus ist ausserordentlich alt.

Das Monument, welches das beste Zeugnis für die nordischen Ragnarök-Vorstellungen zu geben schien, wird dadurch zum Beleg des östlichen Ursprungs dieser Typen. Das bestätigt die Rückseite. Sie zeigt zunächst unter dem Kreuzesarm denselben Mann über einer gewundenen Schlange stehend und ihr den Kopf zertretend; in der linken Hand hält er ein Kreuz; zugleich hängt von der Hand an einer Schnur ein gefangener Fisch wie leblos herab. Der Fisch ist wie der Wolf auf der Vorderseite recht klein gebildet, soll aber offenbar den Leviathan bedeuten.[3] Wieder ist ein ganz alter Typus

[1] Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi, Joh. Ficker, Studien über christliche Denkmäler Heft II, 1904, S. 121.

[2] Er liegt viel Wert auf sie und hat auf andern Mustern — man denke an die beiden Drachen auf dem Gosforth-Kreuzpfeiler, dessen Deutung nun gesichert ist — zwei derartige Tiere symmetrisch geordnet gesehen.

[3] Das Herausheben des Leviathan aus seinem Element wird als der volle Triumph Christi gefasst, vgl. das Gedicht des gallischen Mönches Milon (IX.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

benutzt. Ein Goldglas der vatikanischen Sammlungen[1] zeigt den jugendlichen Christus in Tunica und Pallium den Leviathan ebenso an der Schnur daher tragend. Der nordische Künstler hat nur die Tracht geändert und — recht wenig glücklich — in die Hand noch das Kreuz gelegt. In die rechte Hand gibt er seinem Christus einen quadratischen Gegenstand, den Black mit Recht als Buch deutet. So wird auch auf einem sächsischen Grabstein von Whitchurch in England Christus dargestellt mit der einen Hand segnend, mit der andern ein Buch haltend.[2] Die überflüssig über dem Kopf auf dem Man-Kreuz hinzugefügte Schlange ist schon erwähnt. Die Komposition des Ganzen war offenbar so, dass unter dem abgebrochenen Kreuzarm auf der Vorderseite ein weiteres Kampfbild (etwa das Angeln des Leviathan), auf der Rückseite ein weiteres Triumphbild stand. Auf der Gosforth-Platte, die nur auf einer Seite mit Bildern geschmückt war, standen die zwei Kampfbilder

---

Jahrhundert) *Utilia tela*, II, 272: *Hostis in hoc primo victoria coepta, sed illo Tempore perfecta est, quo crux Calvarie fixa est, Cuius in ancistro fortem Leviathan aduncans Extulit elatum mira virtute triumphum* (Reinh. Köhler, Kleine Schriften, II, 20).

[1] Veröffentlicht von Garucci, *Vetri ornati di figure in oro* 1864 tav. VI, 10, vgl. Fr. Xav. Kraus, Realencyclop. d. christl. Altertums I, 517, Vopel, Die altchristlichen Goldgläser, Archäol. Studien von Joh. Ficker, Heft 5, S. 68 rät auf Tobias.

[2] Allan, *Monumental History*, p. 216. Der, wie auch auf antiken Inschriften oft, durch den Namen entstellte Hexameter *Hic corpus Friobergae requiescit in pacem sepultum* zeigt den Charakter des Steines. Christus, auf dessen Tod und Auferstehung die Kreuze im Nimbus hinweisen, erscheint wie der Priester, der die Totenmesse gelesen hat. Ein andres Monument derart, das Christus (?), Kreuz und Buch darstellt, erwähnt Allan p. 212. In dem Albani-Psalter ist das Buch oder die Schriftrolle für die Christus-Darstellung gradezu charakteristisch, vgl. Goldschmidt S. 52, 64, 80, 93, 94, 97, 99, 102, 103, 104, 106, 114, 123, 132, 134 (vgl. S. 75 über Alpirsbach). Nicht selten (z. B. S. 80) hält die andere Hand das Kreuz. Für das Alter dieser Typen mag die erste Initiale (B) ein Zeugnis geben, die David mit der Harfe darstellt. Ein ähnliches Bild als Anfang des Psalmenbuchs mag schon Hilarius von Poitiers gesehen haben, wenn er sein Hymnenbuch mit zwei Versen eröffnet, die epigrammartig dieses Bild beschreiben. — »Für die Seele«, das heisst zu ihrem Schutz, sind alle Grabkreuze in Man (und viele in Schweden) gesetzt. Man kann sie mit jenem Amulett-Medaillon aus Aegypten vergleichen, das auch auf der oberen, zunächst ins Auge fallenden Hälfte die Kreuzigung, unter ihr (und durch die Inschrift σταυρε βοηθι αβαμουν geschieden) die Auferstehung darstellt (Reil, Tafel I, Figur 1, Byzantinische Zeitschrift II, S. 188). Kirchlicher Wandschmuck bietet für es sicher die Vorlage.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

unter dem einen Kreuzesarm, die beiden verlorenen Triumphbilder unter dem andern. Als Vorlage denke ich mir den Wandschmuck einer altchristlichen Kapelle. Darauf, dass Schweden sie vermittelt, weist die Ornamentik des Lebensbaumes, die Black auf der alten Kirche in Säm und auf einem bei Ausgrabungen in Uppsala gefundenen Löffel (Prof. Thiersch rät auf einen Abendmahlslöffel), Allan[1] auf einem mit Runeninschrift versehenen Taufstein von Gällstad in Westgothland (jetzt im Reichsmuseum zu Stockholm) wiedergefunden hat. In England kehrt sie auf den Kreuzen in Penmon (Wales), Dearham (Cumberland) und Burnsall (Yorkshire) wieder. Diese auf Schweden weisende Spur lässt sich noch ein Stückchen weiter verfolgen.

Ganz anders im Stil und dennoch in der Auswahl der Bilder ähnlich ist ein anderes Grabkreuz von Man, dessen Bedeutung nach Versuchen von Browne und Allan G. F. Black, *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* XXI, 1887, p. 325 erkannt hat. Das erhaltene Stück ist auf beiden Seiten mit reicher skandinavischer Ornamentik geschmückt; in der Mitte ist beide male ein Pfeiler (vielleicht der rechteckige Schaft eines Kreuzes) dargestellt; rechts und links von ihm erscheinen zwischen den Ornamenten Figuren, doch sind sie leider nur auf je einer Seite erhalten. Auf der Vorderseite erkennen wir unten Sigurd mit dem Schwert, oben Sigurd das in drei Scheiben zerlegte Herz Fafnirs röstend und den eigenen Finger ableckend, hinter ihm den warnenden Vogel und das Ross. Dem entspricht auf der Rückseite der gefesselte Loki und über seinem Kopf die Schlange. Wieder sind Kampfbild und Triumphbild auf Vorder- und Rückseite des Monumentes verteilt. Die Deutung sichern die beiden Grabsteine aus Gök und Ramsundsberg in Södermanland, deren Abbildungen Black beifügt: zwei, bzw. drei Drachen umrahmen eine breite Fläche, über welche Figuren und Szenen aus der Sigurd-Sage zusammenhangslos verstreut sind, als hätte ein Kind eine Schachtel Spielzeug über einem grossen Tisch ausgeleert. Und doch steht in Gök in der Mitte dieser Figuren das Kreuz und ist der Ramsundsberger Stein »für die Seele», also als magischer Schutz, errichtet. Sie sind christlich; Sigurd kann nur das heidnische Symbol für Christus sein.[2] Aber

[1] *Journal of the British Archaeological Association*, XLIII, 1887, p. 250.

[2] Nur dann ist eine Beziehung zwischen beiden Bildern denkbar. Das schliesst an sich nicht aus, dass schon im Heidentum eine Darstellung des Drachenkampfes auch apotropäische Bedeutung gehabt haben kann. Nur sehe ich bisher keinen Beweis dafür.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Handlung, die ihn dazu macht, die Tötung der »alten Schlange« ist beide male nur dadurch angegeben, dass unter dem als Schriftband benutzten Leib des untersten Drachen, also ausserhalb der Bildfläche, Sigurd noch einmal dargestellt ist, wie er sein Schwert durch diesen Leib bohrt.[1] Die Komposition hat der Verfertiger des Man-Kreuzes also ganz anderen Mustern entnommen[2]; mit der klaren, an die Antike erinnernden Komposition der drei früheren Monumente steht sie ebenfalls nicht in Zusammenhang; an sie erinnert nur die Verteilung der Bilder auf die Vorder- und Rückseite.

Jetzt erst können wir die Frage aufwerfen, was diese vier auf englischem Boden erhaltenen Monumente eigentlich wollen. Liturgisch sind wie die Oden Salomos, die das Herabsteigen Christi zu den Toten behandeln, die 28 Lieder des zweiten Buches des mandäischen linken Genzā, die alle schildern, wie die in die Materie versunkene Seele von dem Erlöser befreit wird. Sie tun das, indem sie berichten, wie einst der Erlöser selbst befreit wurde. Wie in dem Seelenhymnus der Thomasakten, auf den ich im Eingang verwies, oder in den Gebeten und Visionen der Märtyrer soll das frühere Geschehnis als eine Art Analogiezauber wirken. Und wie nach alter, im Volk aber immer lebendiger Anschauung an jedem Osterfeste Christus wieder stirbt, begraben und auferweckt wird und die Sünder aus der Hölle mit sich führt[3], so wiederholt sich der

[1] Dass auch das Essen von dem erlegten Ungeheuer auf Christus gedeutet wurde, werden wir später noch klarer sehen.

[2] Auch die von Black angeführten norwegischen Kirchtürpfeiler geben nicht das eigentliche Vorbild, sondern bestenfalls Anregungen für seine Komposition. Besser berührt sich mit ihnen ein englischer Kreuzpfeiler von Halton (Calverley-Collingwood P. 183. 186). Zwei weitere Darstellungen der Sigurdsage auf Grabsteinen von Man verzeichnet Kermode, dessen Katalog in zweiter Auflage mir während der Correctur zugänglich wurde.

[3] Am treusten ist sie in der griechischen Kirche bewahrt; man denke an den russischen Ostergruss oder die Auferstehungsfeier in der Grabeskirche zu Jerusalem, die noch jetzt altem Mysterienbrauch sehr ähnlich ist. Aber die gleiche Anschauung finden wir im Westen z. B. in der Vision des Ansellus Scholasticus (X. Jahrhundert, vgl. C. Fritsche, Romanische Forschungen III, S. 347) und den Erzählungen der Albanesen (v. d. Leyen, Der gefesselte Unhold, Prager deutsche Studien, VIII, S. 11, natürlich auch in russischen, vgl. ebenda S. 12). Weiteres Material gibt Olrik. Dass bei dieser Wiederholung der Teufel neu gefesselt werden muss, ist selbstverständlich. Der sehr alte und verbreitete Schmiedebrauch, um Ostern durch drei Hammerschläge die Fesseln des Teufels neu zu festigen, knüpft hieran an. Wird dafür der Abend des Gründonnerstags gewählt, so denkt man daran, dass an ihm das

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gleiche Vorgang jedesmal in der Totenmesse, die zunächst für den Märtyrer, also das Abbild Christi, alljährlich am Todestage gefeiert wird, und wiederholt sich in jeder Messe überhaupt.[1]

Abendmahl (die Messe) gestiftet und zuerst gefeiert ist, oder daran, dass nach altkirchlicher Auffassung mit ihm (mit der Verhaftung) die Passion Christi, also der Kampf mit dem Teufel, beginnt. Aphraates rechnet von der Einsetzung des Abendmahls sogar den Aufenthalt Christi im Totenreich (S. 188, 189 Bert), freilich zugleich, um die drei Tage und drei Nächte herauszubringen, ohne zu apokryphen Evangelien zu greifen. Ein alter heidnischer Brauch liegt zu Grunde, der aus der Vorstellung, dass man den Tod oder das Unheil oder das Böse einnageln kann, erwächst. Man wendet ihn in der Gefahr oder beim Übergang von einem Zeitabschnitt in den andern an. So entsteht an vielen Stellen der Brauch des Jahresnagels; der apotropäische Zauber wird prophylaktisch wiederholt. Bei diesem Zauber werden Wünsche gesprochen. Der Schlag des Hammers dient dazu, den Wunsch zu bekräftigen; an das Schmiedehandwerk ist er ursprünglich nicht gebunden. Den Brauch in den Alpenländern schildert nach eigener Beobachtung trefflich C. F. Meyer in seiner Dichtung 'Huttens letzte Tage' (»Mach, sprach ich, erster Schlag den Teufel fest, dass ihn die Hölle nicht entwischen lässt.«). Der Hammerschlag soll in der Kaukasus-Sage von Amiran ursprünglich wohl nicht die Glieder einer irgendwie zerriebenen Kette stärken — das könnte er ja gar nicht —, sondern den Pflock, an dem die Kette des Teufels befestigt ist, tiefer in die Erde treiben. Wird ausnahmsweise der Brauch auf andere Gedenktage grosser Heiliger übertragen, so gelten sie als besondere örtliche Beschützer gegen den Teufel oder knüpft sich die Vorstellung an die Messe, die an ihrem Gedenktage mit besonderer Feierlichkeit gelesen wird.

[1] Olrik hätte sich für den gefesselten Unhold auf die von Reinh. Köhler (Germania 13, 399, Kl. Schriften II, 21) angeführte Stelle aus Konrad von Megenbergs Buch der Natur (S. 107, Pfeiffer) berufen können: »*Nu wizzent gemain läut nicht, wâ von daz ertpidem* (Erdbeben) *küm. Darumb tichtent alteu weip, die sich vil weishait an nement, ez sei ain grôzer visch, der haiz Celebrant, dar auf stê daz ertreich, und hab seinen sterz in dem mund; wenn sich der weg oder umbkêr, sô pidem das ertreich. Daz ist ain türsen maer und ist nicht wâr und geleicht wol der juden maer von dêm ohsen Vehemot.*« Dem entspricht ein aus der Eifel um Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgezeichnetes Volkslied, das Köhler mitteilt. Es sagt von der Geburtsnacht des Heilands: »Des Nachts, wohl um die halbe Nacht, Maria an ihr Kindlein dacht'. Maria ging auf die Türe stahn, sie sah gross Wasser kommen gahn. Wohl in dem Wasser, da war sich ein Fisch, der war sich bereit' auf (für?) Jesu Tisch. Der Fisch der ist (heisst?) sich Concelebrant, er wird sich in allen Gottes Messen genannt. Wird er nicht in allen Gottes Messen genannt, so entstehen sich Erdbeben wohl in dem Land, so bebet die Erde, so reissen die Stein'. Maria die ist sich eine Jungfrau rein.« Der Plural *cete grandia* (Genes. 1, 21) der Messe ward als Singular gefasst und dem erderschütternden Leviathan als Namen gegeben. Da man die Messe celebriert, entstand durch halbgelehrte, halb törichte Etymologie Celebrant oder gar Concelebrant. Köhler, der dies fein erkannt hat, verzweifelt an einer Deutung des Gedichtes und nennt es »ohne Zweifel

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wie das Wort und die symbolisch dargestellte Handlung in der Liturgie, so wollen die Bilder wirken, wie das schon Prof. Wetter erkannt hat.[1] Sie sind steingewordene Liturgie, freilich eine Li-

mehrfach entstellt». Es ist das durchaus nicht, sondern ist ein wertvolles Zeugnis für altchristliche Vorstellungen. In jeder Messe stirbt Christus wieder, fesselt dadurch den Tod und erlöst die Seele. Dass in dem Liede das erderschütternde Ungetüm zu dem neugebornen Kinde als Feind kommt und nicht etwa, um sich von ihm verzehren zu lassen, dass es sich also um einen heiligen Fisch und das Abendmahl gar nicht handeln kann, sollte klar sein. Auch Hilarius (hymn. III) lässt den Teufel durch die Engelsbotschaft der Weihnacht auf seinen Gegner aufmerksam werden. Aber das hellenistische Judentum hofft ja, dass die Frommen der messianischen Zeit das Fleisch des getöteten Leviathan und Behemoth essen werden (Henoch 60, 24(?), Syr. Baruchapokalypse 29, 4, IV Esra 6, 49—54; weitere Stellen bei F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, 1897, S. 202, 402, 404 und Scheftelowitz, Archiv für Religionswissenschaft, XIV, 1911, S. 1 ff., der freilich von der christlichen Literatur keinerlei Kenntnis hat und auch im Judentum beständig zwei ganz verschiedene Vorstellungen durcheinander wirft). Rufin (oben S. 160, 1 vgl. 162) zeigt, dass das frühe Christentum diese Hoffnung übernahm und ebenso wie das Judentum in Hiob cap. 40. 41 die Beschreibung des Leviathan und Behemoth auf die beiden Feinde Gottes bezog, die in dem jüngsten Teil des Jesaias als grade und krumme Schlange bezeichnet waren. Wir verstehen jetzt, warum der Verfasser der jüdischen Vorlage des Cyriacus-Gebetes (vgl. mein Buch 'Das iranische Erlösungsmysterium', S. 80 und 264) die Schilderung Hiobs auf den Unterweltsherrscher überträgt, und erkennen ihren Zusammenhang mit der Baruch-Literatur noch klarer. Auch der Drache in der vierten Vision des Hermas wird dadurch als der iranische Seelenverschlinger deutlicher. Im Zusammenhang hiermit erwähne ich wenigstens, dass das oben S. 137 erwähnte manichäische Fragment (Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho, I, S. 20) in einer leider verstümmelten Stelle der Beschreibung des Endkampfes die Worte »assen sie und töteten sie» bietet. Eine alte Sage liegt ja, wie wir sahen, zu Grunde. Wir verstehen nun, wie Sigurd, der das Herz des Drachen röstet, dem Schweden oder Norweger als Gegenbild zu Christus erscheinen konnte, so seltsam uns auch die Vorstellung berührt, nach der die Christen vom Fleisch des Teufels essen sollen. So bleibt nur die letzte Zeile des Deutschen Volksliedes noch zu erklären. Die Worte »Maria ist sich eine Jungfrau rein» sind keineswegs müssiger Zusatz. Immer wird betont, dass der Teufel deshalb über Christus keine Gewalt haben kann und ihm unterliegen muss (vgl. *Passio Bartholomaei c. 6 quem in cruce positus Jesus virginis filius religavit* und die später zu besprechende bulgarisch-manichäische Schöpfungsgeschichte).

[1] Altchristliche Liturgien, I, Das christliche Mysterium S. 158, 159. 161. Auf die Bilder in der alten Doppelkirche zu Aquileja (konstantinische Zeit) machte mich Prof. Wetter bei einem Besuch aufmerksam (vgl. Lietzmann, Zeitschr. f. d. neutestamen. Wissenschaft, XX, 1921, S. 249 und Wetter ebenda XXI, 1922, S. 215). Die Palmzweig und Kranz reichende Victoria als Symbol für den Sieg Christi über Tod und Teufel verbindet sich mit den Elemen-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

turgie sehr alter Zeit; auf dem Grabe sind sie ein Schutzzauber. Die beiden besprochenen Grabkreuze stehen durch diesen Charakter, soweit ich sehen kann, fast ganz vereinzelt in der englischen Monumentalüberlieferung, haben aber in Schweden zahlreiche, freilich weniger kunstvoll ausgeführte Gegenbilder. Die Frage muss sich erheben: sind diese Einwanderer schon in ihrer Heimat Christen gewesen oder haben doch schon zwischen zwei Religionen gestanden und die Vorstellungen beider mit einander verschmolzen? Ein Volk wechselt ja, wie der Gnostizismus zeigt, seine Religion nur langsam und zunächst unvollständig. Man täte auch für die Kenntnis dieser so ungemein wichtigen frühchristlichen und spätheidnischen Bewegung gut, sich der mittelalterlichen Schilderungen bekehrter Völker zu erinnern. Ueberall finden wir den von Bousset als charakteristisch für die Gnosis erkannten Zustand zwischen zwei Religionen wieder.[1] Für Schweden verweist mich Prof. Edv. Schroeder auf den Nachtrag zu Solin, der sich in zwei Handschriften (Leidens. Voss. Q 56 und Hauniens. 443, erstere aus dem XII. Jahrhundert, Mommsen, zweite Ausgabe, S. 236) findet. Der etwa dem XI. Jahrhundert angehörige Verfasser erwähnt, schwerlich nach eigener Kenntnis aller, *Goutlande, Sevetide, Grenelande, cuius terrae populi partim se Christianos esse dicunt, sine fide quidem et sine confessione et sine babtismate, partim vero cum similiter sint Christiani, Iovem et Martem colunt.*[2]

Die Frage, wie diese Typen sich verbreitet haben, sei zum Schluss wenigstens gestreift. Ich verbinde sie mit der Erwähnung

---

ten des Abendmahls und der Darstellung des altchristlichen Opferzuges kaum minder seltsam als die nordischen Mythenbilder mit dem Gesamtschmuck der besprochenen Kreuze. Und dabei trennt nur eine kurze Zeitspanne den Bau dieser Kirche von dem Kampf um die Victoria in dem Versammlungssaal des römischen Senates.

[1] Einen Unterschied macht natürlich der Umstand, dass die asiatischen Religionen schon eine entwickelte theologische Spekulation haben, in die sich die neue Lehre einfügen muss; die nordischen haben nur Mythen.

[2] Freundlicher urteilt bekanntlich zur gleichen Zeit Adam von Bremen IV, 20: *predicatores autem veritatis, si casti prudentesque ac ydonei sunt, ingenti amore fovent, adeo ut concilio populorum communi, quod ab ipsis warh vocatur, episcopos interesse non renuant. Ubi de Christo et christiana religione audiunt non inviti. Et fortasse facili sermone ad nostram fidem illi persuaderentur, nisi quod mali doctores, dum sua quaerunt, non quae Jesu Christi, scandalizant eos, qui possent salvari.* Die Bekehrungsgeschichte schliesst, so weit ich sehe, nicht aus, dass schon ums Ende des X. Jahrhunderts in den südlichen Teilen Schwedens solche Religionsmischung bestand.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zweier weiterer Monumente aus Cumberland. Das Kreuz von Dacre[1] zeigt zu unterst den Sündenfall[2], darüber den von dem Gosforth-Kreuzpfeiler uns bekannten schreitenden Hirsch (hier mit Geweih); der nach ihm springende Wolf ist aus Raummangel über seinem Rücken dargestellt, vor ihm ein Hindernis angedeutet.[3] Darüber erkennen wir die Begrüssung eines zu Schiff angekommenen jugendlichen Mannes durch einen älteren, ihm entgegen tretenden.[4] Zwischen beiden steht ein quadratischer Gegenstand, schwerlich ein Altar, eher ein Kessel oder ein Ambos; unter diesem — nach der Absicht des Künstlers wohl vor ihm — Flammen, die wie in den Sigurd-Bildern durch spitze Dreiecke angedeutet sind. Die linke Hand des älteren Mannes hält hinter dem Rücken halb verborgen eine Doppelfessel für Arme oder Beine; der jüngere hält sich vorsichtig zurück. Ich erkenne hierin den Versuch des Satans, den in die Unterwelt eintretenden Christus tükkisch zu fesseln, und verweise auf die oben (S. 157) besprochenen finnischen Lieder und die Vorstellung der Höllenschmiede auf der Insel in Bran-

Fig. 10.

[1] Zwei Abbildungen bietet Calverley-Collingwood, a. a. O. 131.

[2] Der Baum ist ganz orientalisch stilisiert, vgl. etwa Ward, *Seal Cylindres*, p. 224, Nr. 679, Menant, *Glyptothèque orientale* II, p. 8,3.

[3] Dem entspricht genau die linke Hälfte der Kirchentür von Sanct Zeno bei Verona.

[4] Das Opfer Kains und Abels ist durch das Schiff, die Begegnung zweier historischer Könige oder zweier Prälaten durch die mangelnde Bekleidung vollständig ausgeschlossen. Auch würde dabei jede Gedankenverbindung zwischen den vier Szenen fehlen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dans Meerfahrt.[1] Den Abschluss nach oben bildet das sich rückwärts wendende und schreiende Kreuzeslamm, jugendlicher gebildet als auf der Gosforth-Platte und nach der entgegengesetzten Seite gewendet[2]; die Schlange ist dabei kleiner dargestellt. Die vier Szenen schildern die Herrschaft des Todes von dem Sündenfall bis zu dem Eintritt des zweiten Adam in die Unterwelt. Wieder muss ein zweiter Bildstreifen dessen Triumph über den Tod dargestellt haben, vermutlich ebenfalls in vier Bildern. Das Kreuz von Penrith, das ich leider nur aus der Beschreibung von Calverley-Collingwood[3] kenne, zeigt ebenfalls den schreitenden Hirsch und unter ihm den gebundenen Loki mit der Schlange über sich und seinem Weibe Sigyn neben sich. Dass dieselben Vorlagen immer wieder benutzt werden und dass zugleich so völlig verschiedene Stil- und Kompositionsarten neben einander bestehen, wird man selbst bei einer Mischbevölkerung wie hier kaum anders erklären können, als dass eine Anzahl Mustersammlungen vorhanden waren[4], darunter eine sehr alte von der Balkanhalbinsel oder aus Kleinasien. Die Künstler, die hier schon ein gewisses Selbstbewusstsein besassen[5], haben ein paar Typen

[1] Sie entstammt freilich ebenso wie die höllische Schmiede in der Vision des Tundalus und die Bezeichnung der Teufel als Höllenschmiede im Renner v. 238789 gelehrter Erinnerung.

[2] Am nächsten vergleichbar ist die S. 168, 2 erwähnte Kirchentür von Oberröblingen.

[3] S. 247. Calverley benennt hier, wie immer, den Hirsch Lamm. Das ist jetzt durch das Dacre-Kreuz widerlegt. Die Kunst soll auf dem Penrith-Kreuz roher sein.

[4] Etwa wie jene Musterbücher, aus denen die Verfertiger der christlichen Goldgläser nach Vopel, S. 75, wahllos und absichtslos die Bilder aneinander reihend schöpften (vgl. auch S. 76). Aehnliche Musterbücher muss die mithräische Kunst gekannt haben. Dem hier behandelten Typus eigen ist die Gegenüberstellung zweier Reihen.

[5] So Gaut, der Sohn des Björn, nach seiner Angabe Verfertiger aller der Kreuze auf der Insel (Allan, *Journal of the British Archaeological Association* XLIII, p. 245), also, wenn wir das auch als übertrieben betrachten, sicher einer der frühsten Künstler. Grade bei ihm finde ich das für diese Gegend charakteristische, ursprünglich wohl schwedische Ornament, noch dazu in seiner eigentlichen Anwendung auf den Lebensbaum. Der Name Gaut lässt, wie Prof. Edv. Schroeder mir auf Befragen zeigte, mit einigem Recht auf Ursprung aus dem südlichen Schweden schliessen; nach Lind, *Norsk-Isländiska Dopnamn*, S. 303—6 kommen die Namen (Gautarr), Gauti und Gautr in älterer Zeit nur sehr selten auf westnordischem Gebiete vor. Für den Ortsnamen Toftarasmunt auf Man verweise ich auf Eilert Ekwall, *Scandi-*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nach skandinavischen Vorbildern zugefügt und die einzelnen Szenen in Anlehnung bisweilen an die nordische, meist aber an die in der keltischen Bevölkerung übliche Ornamentik verbunden und weiter ausgestattet. Auf den Zusammenhang Schwedens mit dem Orient werde ich später zurückkommen.

Beachtenswert scheint mir dabei, wie frei in dem besprochenen Typen-Cyclus die Symbole mit einander abwechseln; Wolf, Schlange, Mischbildung aus beiden, Fisch und menschlich geformter Unhold treten beliebig für einander ein[1], weil sie nicht mehr mythischer Anschauung entsprechen, sondern wie in der Dichtung nur als eine Ausdrucksform, eine Art von Kenningar empfunden werden, für die jeder Hörer oder Betrachter sofort den Grundbegriff einsetzt.[2] Eine Berührung mit Ragnarök-Vorstellungen fehlt vollständig und muss der Natur der Sache nach auch fehlen, weil der Zusammenhang der Höllenfahrt mit dem Weltuntergang im christlichen Empfinden entschwunden ist. Selbst die drei nordischen Mythen, die tatsächlich vorausgesetzt werden, die Fesselung Lokis, Thors Abenteuer mit der Midgardschlange und Sigurds Heldentat, sind für den Gedanken bedeutungslos geworden. Die alten Götter sind nur noch als Darstellungsformen für die christliche Lehre benutzt, wie das ja auch in den Malereien der Katakomben und dem plastischen Schmuck der altchristlichen Sarkophage geschieht. Es führt zu nichts, die Möglichkeit eines solchen

---

navians and Celts in the North-West of England (*Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd.* 1, Bd. 14, Nr. 27), S. 57.

[1] Ebenso in der Literatur, und zwar durchaus nicht nur bei diesem einen Volk. Wenn in der um 1129 in Italien entstandenen Vision des Alberich (vgl. C. Fritzsche, Romanische Forschungen III, S. 355) neben dem Höllenschlund (*puteus*) an einer Kette, die innerhalb der Hölle befestigt scheint, ein ungeheurer Wurm liegt, der die Sünder verschlingt und wieder aushaucht (er stellt hier nicht die Hölle selbst, sondern das Fegefeuer dar), so ist für den Höllenhund »der grimme Wurm Satanas« eingetreten, den auch mittelhochdeutsche Dichtungen neben dem »gierigen Leviathan, dem alten bösen Satan« kennen. Es würde zu nichts führen, damit etwa das koptisch-gnostische Buch Pistis Sophia (C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, S. 207,6) zu vergleichen, nach welchem »die äussere Finsternis« ein grosser Drache ist, dessen Schwanz in seinem Munde liegt und der die ganze Welt umgibt und in seinem Innern zwölf Straförter, jeden unter einem bestimmten Archonten, hat. Die geographische Verbreitung dieser Bilder, die längst Allgemeingut der Erbauungsliteratur geworden sind, ist für die Religionsgeschichte bedeutungslos.

[2] Man vergleiche etwa die Verwendung des Wortes »Gotteslamm« in dem protestantischen Kirchenlied, in dem schliesslich der Gläubige den Heiland als Bruder Lamm anreden kann.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Verfahrens aprioristisch zu bestreiten und einzuwenden, den Christen seien doch die heidnischen Götter als Dämonen dargestellt worden. Wir haben gesehen, dass selbst liturgische heidnische Stücke, auch wenn sie nicht voll passten, übernommen worden sind, und bei allem Religionswechsel wirkt neben dem gegensatzbildenden auch der angleichende Trieb, und wirkt am stärksten, wo es sich um »Typen« oder Symbole handelt. Man denke an die Uebernahme des herodoteischen Herakles-Mythos bei dem Gnostiker Justin oder an die Umwandlung eines phrygischen Textes zur jüdischen und später zur christlichen Predigt bei den Naassenern. Das Empfindungsleben der Menschen zwischen zwei Religionen haben wir nicht zu konstruieren, sondern aus der Geschichte zu lernen.

So wage ich den Versuch, Ursprung und Wanderung dieser Vorstellungen und Bilder genauer zu bestimmen; ich schliesse mich dabei wieder an Olrik an und berichtige nur leicht entschuldbare Misgriffe, die ich nur erwähne, wenn sie methodisch lehrreich sind.

Schon im achten, dann wieder im zehnten Jahrhundert hatten die Kaiser Konstantinos V und Johannes Tzimiskes zum Schutz gegen die Slavengefahr kriegerische Stämme aus Kleinasien (besonders aus Armenien und Syrien) an der Balkangrenze angesiedelt. Ihre dem Christentum angeähnelte Lehre gewann zahlreiche Anhänger unter den nördlichen Barbarenstämmen wie unter den Griechen selbst, ja drang bis in die Kaiserstadt vor, wo sie Alexios blutig unterdrückte.[1] Dass sie nicht einheitlich blieb oder von Anfang an nicht war, zeigen unsere Quellen, der ausgezeichnete, aber natürlich lückenhafte Bericht des Euthymios Zigadenos (*Panoplia* Tit. 27, Migne Bd. 130) und slavische Volksüberlieferung. Zugrunde liegt der Manichäismus, freilich in der Form, die wir in den türkischen und soghdischen Quellen finden, nämlich dem Zarvanismus angenähert. Meine Vermutung[2], dass es sich hierbei um völkische Unterschiede handle und dass Mani durch

[1] Vgl. Zöckler in Herzogs Realencyclopädie unter Neu-Manichäer und Jireček, Geschichte der Bulgaren. Die Abhandlung von Rački, *Rad* X, 1870, ist für mich leider bis auf eine mir von Dr. Erich Hofmann gütig übersetzte längere Einlage unbenutzbar. Den Fehler Zöcklers, sich viel zu sehr von den Ketzergenealogien des Zigadenos beeinflussen zu lassen, meidet er offenbar. Die Einwirkungen auf Russland verdienten besonders genau verfolgt zu werden. Den Manichäismus im Westen wird man unmittelbar aus Syrien, das mit Gallien ja in beständigem Verkehr blieb, besser herleiten.

[2] Göttinger gel. Anz. 1923, S. 47.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Annahme allgemeiner Gottesbezeichnungen seine Lehre sowohl den Zarvanisten als den Zarathustriern annehmbar machen wollte, wird hierdurch und durch die Gegenüberstellung des mittelpersischen Textes und der soghdischen Fassung einer liturgischen Formel bei F. W. K. Müller, Handschriften-Reste aus Turfan II, Abh. d. Preuss. Akad. 1904, S. 102 erwiesen. Wo der mittelpers. Text sagt »durch die Kraft des Vaters (und) durch den Segen der Mutter«, heisst es im soghdischen »durch des Vaters Zarvan Gottes Kraft (und) durch der Mutter Ramratukh Gottes Kraft Segen«. Dass der Zarvanismus sogar eine Gattin Zarvans kennt, wie Eznik andeutet und die Abraxaskosmogonie ausdrücklich sagt[1], wird hierdurch bestätigt. Den reinen Zarvanismus zeigt das von Zigadenos exzerpierte Bekenntnis — Satanael ist nach ihm der älteste Sohn und Verwalter Gottes, Christus sein spätgeborener Bruder —, den reinen Manichäismus die slavischen Volksüberlieferungen, die zwei uranfängliche Götter oder Prinzipe an die Spitze stellen; nur beschreibt die eine von ihnen die Erzeugung Christi dann ganz nach dem zarvanistischen Mythos. Wie alt die Mischung ist, können wir nicht sagen.[2] Besonders wichtig scheint mir, dass auch

[1] Vgl. über sie meine Abhandlung Die Göttin Psyche, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad., 1917, Abh. 10, S. 23. Der iranische Ursprung dieses vormanichäischen Dokuments steht jetzt ausser Zweifel (vgl. H. H. Schaeder in der Zeitschrift Der Islam XIII, 1923, S. 323). Auf eine jüngere Nachbildung des zarvanistischen Systems weist der Versuch, auch dem Ormuzd eine Gattin, Spendarmad, zu geben (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 336 nach Dēnkard III, 82). Ihr Sohn ist dann Gayomard, der Urmensch, durch den alle Menschen von Ormuzd und Spendarmad abstammen.

[2] Es ist an sich durchaus möglich, dass schon die Polemik gegen das zarvanistische System in dem Turfan-Fragment Müller, a. a. O., S. 94, sich gegen eine manichäische Heterodoxie richtet. So sagt der Hymnus in M. 2, den ich Heidelb. Sitzungsber., 1919, Abh. 12, Das mandäische Buch des Herrn der Grösse, S. 26, herausgegeben habe, dass beim Endgericht ein kleiner Teil der Seelen verloren geht, die Götter sich aber darüber nicht betrüben. Und doch ist das, wie uns der Fihrist (Flügel, Mani, S. 90) lehrt, nicht orthodoxe Lehre, sondern die der verketzerten Mâslja. Aber zu Augustins Zeit gilt sie auch in Afrika als orthodox (vgl. meine Abhandlung, S. 27,1). Wir sollten endlich aufhören vom Manichäismus oder Zarathustrismus eine volle Einheit der Systeme zu verlangen; sie haben sie trotz ihrer, ja vielleicht auch wegen ihrer entwickelten Theologie so wenig gehabt wie das Christentum. Die Zugehörigkeit des Manichäismus zum iranischen Glauben noch weiter als durch die Analyse eines grossen Ideenkomplexes von entscheiden Bedeutung, wie es der vom Weltende ist, zu beweisen, wäre verlorene Mühe. Für den Mandäismus weise ich beiläufig darauf hin, dass er mit den von Dozy-De Goeje herausgegebenen Planeten-Gebeten überhaupt nicht in

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Elemente des Mandäismus, einer dem Manichäismus verwandten, aber älteren Religionsform, hereingekommen sind. So ist in dem bulgarischen Bericht der Jordan der ältere Bruder der Jungfrau Maria; sie findet bei Zigadenos ihren Sohn plötzlich neben sich, wie bei den Mandäern Elisabeth den Johannes, und der Kundschaftergang des Gottesboten zu dem Satan, um ihm sein Geheimnis abzulocken, ist ganz dem Gange Hibil-Ziwas in die Hölle nachgebildet und hat im Manichäismus kein Gegenbild.[1] Sieht man ferner, wie diese verschiedenen Elemente sich dem Christentum anpassen, so erhält man einen religionsgeschichtlich wichtigen Einblick in die Art, wie durch Völkerverpflanzungen Religionen sich übertragen und neue Verbindungen eingehen.

Ich hebe zunächst den serbischen Bericht hervor, den schon Sophus Bugge mit der einen Darstellung des grossen Gosforth-Kreuzes verbunden hat. Er lautet in der Übersetzung von Jagić (Archiv f. slavische Philologie V, 1881, 11) folgendermassen: »Es war einmal Dabog (Satanael, Lucifer) Kaiser auf Erden und Gott (Bog) der Herr im Himmel. Sie kamen überein, dass die sündhaften Menschenseelen dem Dabog und die gerechten Seelen Gott (Bog) im Himmel zufallen sollten.[2] Das dauerte lange so. Zuletzt wurde es Gott dem Herren leid, dass Dabog so übermässig viele Seelen verschlang, und er fing an nachzusinnen, wie er die Kraft Dabogs schmälern könnte. Töten konnte er ihn nicht, da ja Dabog, Gott verzeihe es, ebenso gewaltig war, wie Gott der Herr im Himmel

---

Verbindung gebracht werden kann, da dem Mandäer alle Planeten teuflische Gewalten sind. Den Harraniern könnte man sie zuweisen, aber diese sind von ägyptisch-hellenistischer Theosophie viel stärker beeinflusst, als es für die Mandäer erweisbar oder auch nur denkbar ist. Die ganze Frage ist durch Prof. Warburgs Fund des lateinischen Zauberbuches *Picatrix* (vgl. Prof. H. Ritters Vortrag, Vorträge der Bibliothek Warburg I, Leipzig 1923) in ein neues Stadium getreten, scheidet aber hier völlig aus.

[1] Brandt, Mandäische Schriften, S. 137 ff.

[2] Adam ist nämlich, wie wir aus Euthymios Zigadenos 27,7 wissen, dem Körper nach vom Teufel geschaffen, aber da sich dessen Geist zu schwach erwies, um ihn zu beseelen (mandäisch), gab Gott auf Satans Bitten seinen Geist dazu. Nach dem Pakt, den der Teufel vorgeschlagen hatte, sollten die Menschen danach gemeinsamer Besitz beider sein und Gott aus ihrer Zahl Ersatz für die mit dem Teufel gefallenen Engel finden; aber dem Teufel ward es leid, er verführte Eva und verdarb so die Nachkommenschaft (manichäisch). Nur die von Matthaeus und Lukas in den Genealogien genannten Menschen (der Stamm der Seelen der Mandäer) wurden selig, die andern verfielen dem Teufel.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

selbst; den Vertrag aber zu brechen, das war weder möglich noch ratsam. Zuletzt schickte er den heiligen Thomas zu Dabog, um ihn auszuforschen, in welcher Weise seine Kraft geschmälert werden könnte. Der heilige Thomas stieg auf die Erde herab und lange Zeit forschte er den Dabog aus, bis er endlich erfuhr, dass die Kraft desselben nicht geschmälert werden könne, da ja so zwei Kaiser übereingekommen seien. Doch wenn Gott dem Herrn ein Sohn geboren würde, dieser könne sein Erbgut zurückverlangen. Sobald der heilige Thomas das hörte, erhob er sich sogleich in den Himmel und erzählte Gott dem Herren alles nach der Reihe, wie und was er von Dabog gehört. Da empfing Gott der Herr den Sohn.[1] Als Dabog hörte, dass Gott der Herr einen Sohn empfangen und geboren und dass dieser bereits nach seinem Erbgut ausgegangen sei, riss er vor grosser Wut den Mund so gewaltig auf, dass ihm die untere Kinnlade den Boden streifte und die obere den Himmel berührte, damit er etwa auch den Sohn Gottes verschlingen könnte.[2] Der Sohn Gottes liess ihn nicht zu Atem kommen, sondern stiess ihn mit der Lanze in die untere Kinnlade und richtete dann die Lanze auf, sodass auch die obere Kinnlade an dieselbe angestochen wurde. Ganz so, wie ihm damals der Sohn Gottes die Kinnladen auseinandergespreizt hat, so stehen sie auch heute noch und werden stehen in Ewigkeit. Amen. Die sündhaften Seelen aber, welche Dabog seit undenklichen Zeiten verschlungen hatte, stürzten alle aus seinem Schlunde heraus und zogen mit dem Sohne zu Gott dem Herrn im Himmel.»

Es ist charakteristisch, dass Olrik, weil er nur auf das »mythische Bild» achtet, in seinem ausführlichen Referat S. 91 die Sendung des Kundschafters, also den einzigen individuellen Zug des Berichts, ganz weglässt. In der Kampfesschilderung vermisst er alles dem Christentum Eigentümliche; kindlich ist die Vorstellung von einem Himmelsraum, dessen Decke ganz niedrig ist; mehr als unklar die Vereinigung des kolossalen und des alltäglichen Grössenmasses: die Kiefer reichen vom Himmel bis zur Erde und der Spiess soll eben so weit reichen.[3] Das bedeutet nach ihm, ein alter Volks-

[1] Nach Zigadenos ist er identisch mit dem Erzengel Michael.

[2] Die Natur des Ungetüms bleibt dabei vollkommen unklar. Ein Zeugnis für den Fenriswolf gewinnen wir nicht.

[3] Olrik denkt offenbar daran, dass man es als charakteristisch für nordasiatische Mythen erklärt hat, dass der Himmel noch dicht über der Erde gedacht werde, vgl. Ehrenreich, Allgemeine Mythologie (Mytholog. Bibliothek IV, 1910, S. 133).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mythos, bzw. ein Märchen ist von Priestern des frühen Mittelalters in Gebrauch genommen worden und hat eine religiöse Einleitung erhalten. Den Volksmythos findet er in den Heldenliedern der Tataren Mittelasiens wieder, die noch jetzt berichten, dass ein unversehens in den geöffneten Schlund der Hölle hineingeratener Held zunächst den Schlangenherrscher und dann das Raubtier oder den Wildstier mit den ungeheuren Hauzähnen (auch bei den Juden wird der Behemot als Gegner Gottes zum Stier) tötet, die mit der Unterlippe die Erde, mit der Oberlippe den Himmel berühren. Der Held pflöckt sie da fest, tritt hinein und befreit so die in seinem Bauch Eingeschlossenen. Die Uebereinstimmung mit der serbischen Erzählung wird nicht erklärt. Die Religionsgeschichte, die von der Entwicklung geschichtlich bekannter Religionen ausgeht, stellt zunächst fest, dass die Turfan-Urkunden uns zeigen, dass tatarisch-türkische Stämme in Mittelasien den Manichäismus angenommen haben wie in Europa die Balkan-Slaven.[1] Auf iranischen Einfluss weist bei jenen schon, dass als Gegnerin auch eine ungeheure Steppenfliege vorkommt, die Erscheinungsform oder Dienerin des Ahriman[2], und dass für den Helden auch die Königstochter, die Lichtjungfrau der Manichäer eintritt, bei diesen, dass der Pakt zwischen Gott und Teufel im Parsismus, die Ueberlegungen Gottes, dass er zum Kampf eines Sohnes bedarf, im Manichäismus wiederkehren. Beide bieten nicht Märchen oder Mythos, sondern ein Dogma. Die naive Erzählungsform verbürgt nicht ein besonders hohes Alter; sie ist oft bedingt durch die Bildung des Erzählers oder seiner Hörer oder ist gewolltes Stilmittel. Hier liegt sie nicht einmal in dem Grade vor, wie Olrik annimmt; er verkennt die religiösen Voraussetzungen: für den Mandäer liegt die Hölle in den

[1] Selbst der ugrisch-finnische Stamm, der sich später mit ihnen vermischt hat, könnte also schon vom Manichäismus beeinflusst gewesen sein. Die neuerdings im Distrikt von Petersburg gefundene Buddha-Statue zeigt vielleicht, auch wenn sie nicht so alt ist, wie die Entdeckerfreude sie nach der Tagespresse macht, mit wie viel Möglichkeiten uns die unbekannte Vorgeschichte solcher Nomadenstämme rechnen lässt.

[2] Vgl. oben S. 147, 3 (aus dem Bundahišn). Nicht nur das Wesen, auch den Namen hat also der Teufel des Spätjudentums vom Iran übernommen, selbst wenn Beelzebub durch phönicische Vermittlung aufgekommen ist. In den jüdischen Planetengebeten des Parisinus graecus 2419 erscheint er als der Dämon des Saturn, also des Schadensgottes (allerdings in der Namensform βεελζεβούλ) und Saturn bringt schon in einer recht alten avestischen Schrift, die ich an anderem Ort besprechen werde, den Tod über Gayomard, den Urmenschen (vgl. Poimandres, S. 75).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sieben Sphären zwischen Erde und Lichthimmel[1]; ihr gähnender Rachen muss die Höhe dieser sieben Sphären haben; auch der manichäische Ormuzd hat ja deshalb eine Lanze, die siebzig Myriaden Meilen lang ist (oben S. 137). Das Bild kehrt mit ähnlichen Worten nicht ganz selten in der Beschreibung des Höllenschlundes bei mittelhochdeutschen Dichtern wieder; im Norden bietet es in der Beschreibung des Fenriswolfes Snorre cap. 51 Bergmann; für eine geographische Bestimmung des Ursprungs gibt es keinerlei Anhalt.

Die bulgarische Erzählung, die Račkí[2] leider nicht im Wortlaut, sondern nur in Einzelzügen wiedergibt, berichtet, dass im Anfang weder Menschen noch Erde waren, sondern nur Gott und der Teufel und eine ungeheure Wasserflut; aus ihr heben jene beiden gemeinsam die Erde empor, doch schon damals übt der Teufel Tücke gegen seinen Partner.[3] Gott sendet einen Engel »Krieger« als Boten an ihn; gemeinsam schaffen sie Menschen[4], die im Leben Gott, nach dem Tode dem Teufel gehören sollen. Dies Bündnis dauert während der Zeit des alten Testaments; wegen seiner Lösung beratschlagt Gott mit Abraham, Moses und Joseph (die also doch bei Gott weiter leben). Schliesslich erklärte der Teufel selbst (Gott muss dies durch den Kundschafter erfahren haben, doch wird das nicht erwähnt): ein Sohn Gottes könne ihn überwinden, wenn

[1] Auch nach iranischen Vorstellungen erscheint Vayu (der Luftraum) als böser Gott. Wenn Kai Xosrau auf ihm reitet (Söderblom, a. a. O. 259, vgl., S. 91), so entspricht die Erzählung von Taxmōruw, der Ahriman als Ross benutzt. Beim Aufstieg durch den Luftraum sieht in dem manichäischen Mysterium die Seele die Höllen, und in einer iranisch gefärbten Ode Salomos besiegt sie wie Christus den siebenköpfigen Drachen, den noch Honorius von Autun erwähnt.

[2] *Rad* X (1870), p. 252 ff.

[3] Er will den Schlafenden ins Wasser werfen; aber wohin er ihn auch trägt, wächst überall Erde hervor. Da er nach den vier Himmelsrichtungen gegangen ist, hat er selbst die Erde dabei mit dem Kreuze gesegnet. Das erinnert etwas an die mandäische Auffassung, dass Ptahil in dem trüben Wasser (dem Chaos) die Verdichtung (die Erde) nicht schaffen kann, bis ihm erst Abathur, dann Hibil zu Hilfe kommt. Beim Weltende wird diese Schöpfung dann in Ordnung gebracht. Man kann auch nicht kurzweg sagen »im Zarathustrismus hat Gott, im Manichäismus der Teufel die Erde oder die materielle Welt geschaffen«. Schon in ersterem durchdringen sich zwei Schöpfungen und fällt Ahura Mazda nur die Hauptrolle zu; der Manichäismus schiebt sie dem Teufel zu, aber auch in ihm wirkt Gott mit. Eine starke Umbildung ist erkennbar, nicht aber ein ursprünglicher Gegensatz.

[4] Der Teufel aus Kot, ein echt manichäischer Gedanke, vgl. Salemanns Fragment, *Bulletin de l'Académie de St. Pétersbourg*, 1912.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

er nicht in geschlechtlicher Vereinigung gezeugt sei. Gott legte sich, einen Strauss Basilienkraut[1] unter der Achselhöhle zusammendrückend, nieder und sendete den Strauss dann an Maria, die durch den Geruch den Sohn empfing, den dann der Teufel durch die Juden kreuzigen liess. Aus Zigadenos 27, 8 und 27, 10 kommt als Ergänzung noch hinzu: nach der Kreuzigung und dem scheinbaren Tod und der Auferstehung sei die List offenbar geworden; der Sohn habe die Maske abgeworfen und habe den Satan in ein drückendes und schweres Halseisen gelegt[2]; er hätte ihn töten wollen, aber der Vater habe es nicht erlaubt — bis zum Weltende.

Die Untersuchung hat eine überraschende Wendung genommen. Schien die Frage bisher nur, wie weit die nordischen Vorstellungen vom Christentum beeinflusst seien, das seinerseits in jenem Kampfmythos ganz von iranischen Vorstellungen abhängt, so tritt neben es jetzt als mögliche Mittelquelle der Manichäismus, der auf zwei Wegen seinen Einfluss geltend machen konnte. Da er sich in Gallien unter der Oberfläche bis ans Ende des Mittelalters erhalten hat, konnte er sehr wohl auch über die britischen Inseln nach dem Nordland herüberwirken, und ein anderer Weg führt von der Balkanhalbinsel durch Russland über die Ostsee.[3] An ihn würden Kenner, die ich befragte, um so lieber denken, als die nordische Kunst auf diesem Wege den Hauptteil der Anregungen empfangen zu haben scheint.[4] Tatsächlich kommen ja auch im elften Jahrhundert drei armenische Missionare, die sich Bischöfe nennen, bis nach Island und finden bei dem niederen Volke starken Zulauf. Erzbischof Adalbert von Bremen bezeichnet sie in einem

---

[1] Es sind die Barsomzweige des zarvanistischen Berichts.

[2] συσχεῖν τὸν ἀποστάτην καὶ παχεῖ καὶ βαρεῖ κλοιῷ δῆσαι. Vergleichbar ist die Fesselung Lokis auf dem Gosforth-Kreuz und die Schilderung der finnischen Volkslieder, die Kaarle Krohn, Finnisch-ugrische Forschungen VII, 129 ff. veröffentlicht hat (vgl. oben S. 157, 185). Beiläufig erwähne ich noch, dass nach Zigadenos 27,23 die Bogomilen sich Christus als jugendlichen, bärtigen Mann vorstellen, wie der Künstler des Gosforth-Kreuzes.

[3] Man darf gegen letztere Annahme schwerlich einwenden, dass die Bogomilen nach Zigadenos gegen den kirchlichen Bilderkult eifern. Sie denken dabei selbst grade nach Zigadenos ganz bildhaft, und die Ablehnung des Glaubens an wundertätige Bilder, die Zigadenos aus politischen Gründen betonen muss, schliesst Verwendung von Bildern an sich nicht aus.

[4] Vgl. T. I. Arne, *La Suède et l'Orient, Archives d'Études Orientales* VIII (1914). Grade im zehnten Jahrhundert ist der Verkehr besonders lebhaft.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sendschreiben als Exkommunizierte, während er die Deutschen(?) Arnulf und Gottschalk nur als von ihm nicht gesendet zu erwähnen scheint; gegen die griechischen oder armenischen Bischöfe, die nicht Latein verstehen, wendet sich dann das Landesgesetz. Schon F. Macler, der in dem Aufsatz *Arménie et Islande*, *Revue de l'histoire des religions* 1923 p. 236 auf diese Nachrichten wieder hingewiesen hat[1], denkt an Paulikianer, also halbchristliche Manichäer, und sehr wohl könnten sich auf derartige Sendboten auch die Klagen Adams von Bremen über die *mali doctores* Schweden beziehen (oben S. 184, 2). Intensive Missionstätigkeit liegt ja immer im Wesen des Manichäismus wie des Parsismus. Die Möglichkeit einer unmittelbaren Beeinflussung von Osten her ist damit erwiesen. Natürlich ist auch ein Zusammentreffen östlicher und westlicher Einflüsse möglich, zumal sich auf dem westlichen Wege der Manichäismus schon stärker mit dem Christentum verbunden haben wird.[2] Ich fühle mich einer Entscheidung nicht gewachsen, um so mehr aber verpflichtet, darzulegen, welche Tatsachen für eine Einwirkung des Manichäismus überhaupt mir als Dilettanten bisher zu sprechen scheinen.

Eine Spur des iranischen Dualismus finde ich zunächst in einem lettischen Märchen, das in eigentümlicher Weise zwei ganz verschiedene Kosmogonien in einander schiebt[3], deren eine, die Entstehung der Welt aus dem Ei, in etwas anderer Fassung auch bei den Litauern begegnet und sich bei der weiten Verbreitung dieser »Völkervorstellung« kaum auf eine bestimmte Quelle zurückführen lässt. Die zweite, von biblischen Reminiszenzen beeinflusste mache ich durch Sperrdruck, diese selbst durch Cursivdruck kenntlich: »Dem Mund des uranfänglichen Gottes enströmte *das Wort* als Windhauch. Aus diesem ward ein Adler. Nachdem *Gott* Finsternis und Licht geschieden hatte,

[1] Mich machte auf diesen Aufsatz der Leiter der Warburg-Bibliothek, Herr Privatdocent Dr. Saxl, gütig aufmerksam.

[2] Ich erwähne wenigstens, dass in dem deutschen Gedicht 'Hartmanns Credo' Christus ebenso wie in der slavisch manichäischen Überlieferung dem Michael gleichgesetzt wird (v. 551); ebenso stimmt mit ihr die oben S. 163 besprochene deutsche Schilderung des Kampfes mit »dem Höllenhunde« bei Frau Ava und in der Genesis überein. Manichäische Tradition könnte hier einwirken; doch vgl. Pseudo-Epiphanios oben S. 165, 2.

[3] Mitgeteilt von Fr. Lukas, Das Ei als kosmogonische Vorstellung, Zeitschr. f. Volkskunde Berlin, 1894, S. 238, aus Veckenstedts Zeitschr. f. Volkskunde II, S. 3. (mir unzugänglich).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wies er dem Adler den finsteren Raum zum Aufenthalte an. Der Adler jedoch beschloss sich in den lichten Raum zu Gott zu begeben. Deshalb entstand zwischen beiden ein Kampf, in welchem Gott siegte und den Adler zerriss. Aus dessen Blut entstand das blaue Meer, sein Leichnam löste sich darin in Schlamm auf. In seinem Innern barg er (?) ein grosses Ei, das Gott zerschlug und in zwei Hälften teilte; in der einen war eine schwarze, in der anderen eine weisse klebrige Masse. Gott warf die beiden Eierschalen von sich; die eine flog nach oben und bildete das Gewölbe des Himmels, die andere fiel in das Meer. Der vom Leichnam des Adlers herrührende Schlamm sammelte sich darin und ward zur Erde. Aus der weissen Masse bildete Gott gute Geister oder Engel, aus der schwarzen böse Geister oder Teufel.» Die Quelle des Zigadenos machte den Satan zum ältesten Sohne Gottes; nach Joh. 1, 1 musste er daher der Logos sein. Dass der Böse sich die Finsternis wählte, berichten die ältesten Gathas; eine Erinnerung an Genesis 1 lässt den Urgott sie vom Lichte scheiden. Die Gestalt des Teufels könnte rein manichäisch sein (vgl. oben S. 147, 3), könnte aber auch einer Rückwirkung des Nordens auf die Ostsee-Slaven entstammen; dort wohnt ja ausserhalb der Lichtwelt der Riese im Adlerkleid Hräsvelg (der Leichenschlinger), von dessen Flügeln die Winde ausgehen (Wafthrudnirlied 37).[1] Jedenfalls ist manichäischer Einfluss auf die Letten sicher. Denn die Entstehung des Kosmos aus den Leibern der erschlagenen Archonten des Bösen oder aus dem Leibe des vornehmsten von ihnen Kund (im Avesta Vend. XIX, 41; XI, 9, 12 Kundī) ist, so wenig dieser Mythos zu den Berichten vom Endkampfe passt, eine Grundlehre des Manichäismus.[2]

[1] Ich vermag nicht zu erklären, wie hiermit die Angabe in dem Sängerstreit auf der Wartburg zusammenhängt: »*Altissimus Luciferum geworht hât ûz vier winden; er gab im aquilones art mê danne dekeines; dâvon er hôhvertig wart*« (Simrock, Der Wartburg-Krieg 81,7). Eine theologische Quelle wird zu Grunde liegen.

[2] So bei Theodor bar Khoni, Epiphanios, Johannes Damascenus, Augustin, in den Abschwörungsformeln und von orientalischen Quellen, wie es scheint, im Eingang des oben (S. 137) erwähnten türkischen Fragmentes und in der parsischen Streitschrift Škand-Gumānig-Vižār. Die Stellen bietet Cumont, *Recherches sur le Manichéisme* I (1908), p. 25, vgl. auch H. Junker, Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Vorträge der Bibliothek Warburg I, 1923, S. 139.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Als Gegner jenes Teufels gilt in der Regel Ormuzd, und diese Fassung liegt der lettischen Kosmogonie zugrunde. Aber Theodor bar Khoni nennt drei göttliche Brüder, Söhne des Lebendigen Geistes. Die manichäische Beschreibung der Schöpfung gibt Škand-Gumānīg-Vižār (16, 10): der Himmel wurde aus der Haut, die Erde aus dem Fleische, die Berge aus den Knochen, die Gewächse aus den Haaren des Kund.[1] Also ein Gott feindlicher Unhold, die personifizierte Materie, wird von drei Göttern getötet und zum Kosmos umgebildet. Befremdlich ist hier nur die Vierzahl der Glieder; aber schon Cumont hatte zur Erklärung auf die Vergleichung des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos im grossen Bundahišn cap. 28 verwiesen, die neuerdings Goetze[2] auf Grund einer berichtigten Uebersetzung zum Beweise benutzt, dass die Grundlage dieser späten parsischen Schrift eine kaum nach 400 v. Chr. zu datierende und bei Pseudo-Hippokrates *De Hebdomadibus* benutzte Schrift des Avesta ist, welche die Weltschöpfung behandelt. In dem jetzigen Text entsprechen sich Haut und Himmel, Fleisch und Erde, Knochen und Berge, Adern und Flüsse, Blut und Wasser des Meeres, Bauch und Meer, Haare und Pflanzen, Mark und Metalle. Zugrunde liegt, wie Goetze erkannt hat, die altiranische Pentade Haare, Haut, Fleisch, Knochen, Mark; die Aufzählung geht von aussen nach innen. Mani hat sie, wie ich aus einer Reihe soghdischer Fragmente weiss, beibehalten. Sie kehren, wie auch

[1] Eine ähnliche Liste gibt Bundahišn Cap. 31 Justi, wo zu schreiben ist: »Zu jener Zeit wird man vom Geiste der Erde ⟨das Fleisch, von dem der Gebirge⟩ das Gebein, von dem der Wasser das Blut, von dem der Pflanzen die Haare, von dem des Feuers die Lebenskraft ... zurückfordern«, eine weitere die chinesisch manichäische Schrift (*Journal Asiatique* 1911 S. 523—540): Knochen, Sehnen, Adern, Fleisch, Haut sind die Bestandteile des Menschen (die Aufzählung geht von innen nach aussen). Die von Cumont erwähnten Stellen nennen ausser dem Himmel (als Haut) noch Schweiss, Sehnen und Adern, ohne eine vollständige Liste zu geben. Einen Parallelbericht zu dem Kampfe, in dem der Lebendige Geist mit Hilfe einer oder mehrerer Söhne (Elemente) den Unhold (hier noch die Weltschlange) überwindet, bietet Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho III (Abh. d. Preuss. Akad. 1922), S. 8. Der lebendige Geist türmt über dem besiegten alten (?) Dämon acht Berge, zieht dann den Wassergott als Panzer an und stürzt sich auf die übrigen Dämonen. Die Beschreibung entspricht etwa dem Endkampfe des Ormuzd, geht aber nicht selbst auf ihn. Der Mythos erinnert an die Fesselung des Aži-Dahāka im Berge Demavend. Ein ähnliches Empfinden zeigt Pindar in der Schilderung des gefesselten Typhoeus (Pyth. 1): er ist ihm der Feind des Kosmos und des Zeus.

[2] Zeitschrift f. Indologie und Iranistik II (1923), S. 60.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Goetze sah, in den indischen Brāhmaṇas und Upaniṣaden wieder. Wie im Parsismus ist offenbar auch im Manichäismus die Liste mehrfach erweitert oder variiert worden; eine Verkürzung ist unwahrscheinlich. In dem Bericht des Škand-Gumānīg-Vižār ist ein Glied ausgefallen. Der Angabe dieser gegen den Manichäismus gerichteten Streitschrift entsprechen nun im Nordischen die vielbehandelten »Merkstrophen» im Grimnirlied »Aus Ymirs Fleisch / Ward die Erde geschaffen, / Aus dem Blute das Brandungsmeer, / Das Gebirge aus den Knochen, / Die Bäume aus dem Haar, / Aus der Hirnschaale der Himmel. (Str. 2) Aus des Riesen Brauen / Schufen Rater hold / Midgard den Menschensöhnen; / Aus des Riesen Gehirn / Sind die rauhgesinnten / Wolken alle gewirkt.»[1] Ymir ist von Odin und seinen beiden Brüdern getötet wie der manichäische Teufel Kund von drei göttlichen Brüdern. Inhaltlich und formell stimmen die beiden Sagen also genau überein. Ich bestreite, dass bei dieser neuen Sachlage die von R. M. Meyer[2] aufgestellten methodischen Grundsätze noch massgebend sein dürfen. Es kann sich nicht um einen »Völkergedanken» (in Bastians Sinne) handeln. Was man dafür — bisher wenigstens — anführt, erledigt sich leicht. Die spätjüdische, von den christlichen Theologen aufgenommene und fortgebildete Lehre von der Erschaffung Adams aus allen Teilen des Kosmos[3] müssen wir zunächst fernhalten. Sie geht auf eine frühere Stufe iranischen und indischen Denkens zurück[4], das Makrokosmos und Mikrokosmos ohne allen

[1] Vgl. Wafthrudnirlied Str. 21: »Aus Ymirs Fleisch / Ward die Erde geschaffen, / Aus dem Gebein das Gebirge / Der Himmel aus dem Schädel / Des schneekalten Riesen, / Die Brandung aus dem Blut». Auch hier ist ein Glied aus äusserem Grunde weggefallen. Die zweite Strophe liess der Dichter, wenn er sie wirklich schon las, fort, weil jeder Spruch nur eine Strophe umfassen darf. Irgend einen Anhalt für diese Auffassung der Welt und für diese Art Dualismus kann ich im Nordischen nicht finden.

[2] Zeitschrift f. deutsches Altertum XXXVII, 1 ff.

[3] Vgl. die Zusammenstellungen von Max Förster, Adams Erschaffung und Namengebung, Archiv f. Religionswissenschaft XI (1908), S. 477 und Reinh. Köhler Kl. Schriften II 1; reiche Ergänzungen werden besonders die soghdisch-manichäischen Urkunden bieten.

[4] Den klarsten Eindruck von ihm gewinnt man aus dem soeben erschienen Aufsatz von Frau L. Troje, Die Geburt des Aion — ein altes Mysterium, Archiv f. Religionswissenschaft XXII, 1923 / 24 S. 87 ff., der nach allen Seiten überraschenden Aufschluss spendet, von der Zusammensetzung des Puruṣa (Urmenschen) aus selbst wieder persönlich gedachten Elementen bis zu seiner Zerlegung in die Teile der Welt. Wenn Eudemos den Zarvan bald als Unend-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dualismus sich gleichsetzt, und bietet ausserdem im Abendland nie Volksglauben, sondern immer nur gelehrte Speculation. Wohl aber gehört zu der dualistischen Fassung ein indischer Quasi-Mythos, den uns Shahrastānī[1] bewahrt hat: Eine Sekte, die er Bahādūnīja nennt, weiss von einem als riesiger Mensch erscheinenden bösen Geisteswesen, das von seinen beiden Brüdern getötet wurde; sie machten aus seiner Haut die Erde, aus seinen Knochen die Berge, aus seinem Blut das Meer. Die, freilich missverstandene, Dreiheit der Brüder weist zwingend auf die manichäische Fassung. Dass sie auch nach Süden und Osten weiter vordrang, zeigt der in Grimms Mythologie[4] S. 433 mitgeteilte Mythos aus Cochinchina, nach welchem Buddha — in der Vorlage also wohl Ormuzd — aus dem Schädel des Riesen Banio den Himmel, aus seinem Leibe die Welt bildet. Wie in dem Märchen vom Prinzen Fünfwaffe werden buddhistische Prediger den moralisierten Mythos weiter getragen haben.

Vergleichen wir jetzt die Aufzählung in der ersten Strophe der Edda und im Škand-Gumānīg-Vižār, so sehen wir, dass in letzterem das Glied »Blut—Meer« ausgefallen ist, in ersterer der Schädel für die Haut eingesetzt ist. Das braucht freilich nicht erst durch den nordischen Dichter oder seine unmittelbare Quelle geschehen zu sein. Auch der Banio-Mythos bietet denselben Zug und die Totenlieder der Mandäer setzen an vielen Stellen die Wölbung des Schädels der des Himmels gleich. Die Erwähnung des Schädels und vielleicht auch die Kenntnis der aus den gelehrten

lichkeit der Zeit, bald als Unendlichkeit des Raums gefasst fand, so bietet die Identifizierung von Puruṣa und Prajāpati die Bestätigung, und wenn die türkisch-manichäischen Urkunden Zarvan als den Fünfgott bezeichnen, bestätigen sie, dass er einzelnen Stämmen der Weltgott (Urmensch) bleibt. Das Opfer des Puruṣa kehrt in der parsischen Version wieder, dass Ormuzd selbst den Sohn tötet, weil dieser den Sohn Ahrimans Arzur (den Kund in der Gegensatzbildung bei Mani) erschlagen hat; eine Nebenversion spiegelt die Selbstopferung. Hier handelt es sich um wirkliche Religion. Eine gemeinsame Urvorstellung wird in lebhaftem Gedankenaustausch bei beiden Völkern individuell und doch ähnlich entwickelt. Dass sich der Blick immer weiter erschliesst und jetzt gar noch ein ähnlicher Austausch zwischen Persien und China in Frage kommt, konnte ich früher nur aus einzelnen auffälligen Uebereinstimmungen vermuten und lerne es jetzt aus dem Aufsatz des belgischen Sinologen Léopold de Saussure, *Journal Asiatique*, 1923, p. 235. Das ändert nichts an der Tatsache, dass es sich hier um Uebertragungen, nicht aber um allgemeine »Völkergedanken« handelt. Das wirr zusammengeraffte Material »primitiver« Vorstellungen haben wir fernzuhalten.

[1] Haarbrücker II, 365.

Digitized by Google   Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Adamsspeculationen entstandenen Formeln hat dann einen späteren Skalden dazu veranlasst, nun auch das Gehirn unter dem Schädel mit den Wolken unter dem Himmel zu vergleichen.[1] Freilich war dieser Zusatz zu klein, um eine weitere Strophe wirklich zu füllen; so brachte er in ungeschickter Wiederholung in ihr noch einmal nach der Erde und den Bäumen Midgard herein, das aus den Brauen geschaffen sein soll; den knappen Ton der aufzählenden Merkstrophe wusste dieser Interpolator nicht mehr zu wahren. Für den Urtext ist mir literarische Einwirkung eines manichäischen Textes ebenso sicher wie bei der nordischen Umbildung des Märchens vom Prinzen Fünfwaffe.[2]

Wir sind hier wirklich einmal in der Lage, die Entstehung und Ausgestaltung eines Mythos von Stufe zu Stufe verfolgen zu können.[3]

[1] Der Gedanke selbst ist auch dem Perser nicht fremd, vgl. jetzt Goetze, Zeitschr. f. Indologie und Iranistik II, 171, von dem ich freilich in der Auffassung des Verhältnisses der Edda zum Iran etwas abweiche. Für die Adamsspeculation genügt es auf Diemer, Deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts (1849), S. 320, 16 zu verweisen: *von den wolchen das muot*, oder in dem angelsächsischen Dialog zwischen Saturn und Salomo (Thorpes Analecta S. 95, Köhler Kl. Schriften II, 1) »aus den Wolken des Sinnes Unbeständigkeit«, oder im slavischen Henochbuch »seine Gedanken von der Schnelligkeit der Engel und von der Wolke«. Den Hergang erkennt man wohl am einfachsten, wenn man sich die Frage vorlegt, welcher Gedanke natürlicher und ungezwungener ist, »aus den Wolken kommt (und ihnen gleicht) das Denken« oder »die Wolken sind aus dem Gehirn geschaffen«.

[2] Ich darf darauf hinweisen, dass auch A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho III, Abhandl. d. Preuss. Akademie 1922, S. 3 unter Verweis auf seine Ausführungen in den Sitzungsberichten dieser Akademie 1909, S. 1205 dem Manichäismus die Vermittlung auch literarischer Stoffe von Indien bis in den Westen und Norden Europas zuschreibt.

[3] Bei der Wichtigkeit dieses Falles sei es mir gestattet, mich wenigstens andeutungsweise mit den Behauptungen A. Christensens auseinanderzusetzen, dessen treffliches Buch, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens I* (*Archives d'Études Orientales*, Upsala, 1918) mir erst lange nach Abschluss dieser Arbeit in die Hand fiel. Er nimmt (S. 35) die gesamte Kosmogonie des Snorre Sturlison und vergleicht sie als Einheit mit der iranischen, wie sie sich hauptsächlich im Bundahišn darstellt, und kommt mit einer durchaus beachtenswerten methodischen Begründung zu dem Ergebnis, die nordische Kosmogonie sei aus der iranischen entlehnt. Die Erklärung sucht er, an Olrik anknüpfend, in einer Berührung der Ostgothen mit den Kaukasus-Völkern. Allein, da er die Stelle des Škand-Gumānīg-Vižār übersieht, berücksichtigt er hier nur die zarathustrische Religion und muss deren Angabe, dass aus Gayomards Leib die sieben Metalle in die Erde geflossen sind, dazu umdeuten, dass aus ihm »die Teile der Welt gemacht

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Eine uralte Auffassung des Kosmos als Gottwesen in Menschengestalt, ein mit kindlichen Vorstellungen arbeitender »Pantheismus», liegt voraus. Der Versuch, irgendwie zwischen Materie und Gottheit zu scheiden, lässt dieses Gottwesen als unterworfenen oder getöteten Gegner eines noch höheren Gottes erscheinen. Für die Ausgestaltung dieses Gedankens bot sich von selbst die babylonische Schöpfungssage, nach der Marduk die Schlange Tiāmat tötet, sie spaltet und aus der oberen Hälfte den Himmel, aus der unteren die Erde erbaut.[1] Bewusst wird der »Dualismus» in der weiteren speculativen Ausgestaltung: die Weltschlange kann nur der Teufel sein, aber Ahriman selbst muss doch nach der Schöpfung noch weiter leben und wirken; so machte Mani aus der Weltschlange nicht den schlangengestaltigen Ahriman selbst, sondern nur seinen Heerführer (*spāhsālār*) und liess vielleicht selbst schon als dessen Gegner für Ormuzd die drei Söhne des lebendigen Geistes eintreten. In verschiedenen Fassungen geht dann dieser Kunstmythos, wie wir sahen, von Volk zu Volk. Religiöse Bedeutung hat er für den nordischen Dichter schwerlich mehr, der nur mit Wissen aus ferner Urzeit prunken will. Aber was an sich religionsgeschichtlich bedeu-

---

sind», um die Aehnlichkeit herzustellen. Dass ferner Snorres Darstellung die widersprechendsten Mythenformen und Quellen gewaltsam mit einander vereinigt, wird nicht berücksichtigt. Als einmalige Entlehnung erscheint, was aus den verschiedensten Entwicklungsstufen der iranischen Religion herübergedrungen sein kann, die Frage nach der literarischen Vermittlung ist noch nicht aufgeworfen. Daher erscheint auch im Nordischen als Volksglaube, was zum Teil wohl nur gelehrte Speculation einzelner Sänger ist. Aber der leitende Gedanke war richtig. Für die Wanderungen und Wandelungen religiöser Literatur hoffe ich bald an einem andern Ort einige lehrreiche Beispiele bringen zu können. Auf die Darstellung Günterts (Der arische Weltkönig und Heiland, 1923, S. 326 ff.), die mir gleichzeitig zu Gesicht kam, gehe ich nicht ein, da sie wieder die ganz verschiedenen Religionsanschauungen und Motive (Zerlegung des Riesen, Schöpfung Adams) willkürlich durcheinanderwirft und die literarischen Zeugnisse nicht analysiert, und zwar die Strophen der Edda so wenig wie das entscheidende Zeugnis des Škand-Gumānīg-Vižār, das sich unbenutzt in einer Anmerkung (S. 331,1) verbirgt. Wir kommen über R. M. Meyers Ausführungen nicht heraus, weil der Verfasser zwischen zwei streitenden Grundgedanken und Methoden hin und her schwankt.

[1] Hierauf weist — schwerlich als Erster — schon Cumont, indem er sich zugleich für die Vorstellung der Haut als Grenze des Himmels auf Bidez, *Revue de Philologie*, 1903, S. 80 beruft. Benutzt Mani diesen babylonischen Mythos, so kann er bei der Schilderung des Endkampfes daran gedacht haben, dass Marduk mit dem Sturmwind das Maul der Schlange offen hält.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tungslos wäre, kann Wichtigkeit gewinnen, wenn es uns den Charakter der nordischen Dichtung klarer erkennen lässt.

Ich glaubte bei dem kleinen und an sich nebensächlichen Fund etwas verweilen zu müssen, möchte aber nicht den Anlass dazu bieten, nun allgemein den Einfluss des Christentums auf die nordischen Vorstellungen zu unterschätzen, dessen Annahme nach den historischen Verhältnissen doch immer näher liegt als die eines Einflusses seines Rivalen. An dem Liede der nordischen Sibylle freilich glaube ich noch weiter nachprüfen zu müssen, was wohl eher letzterem entnommen sein könnte.

Wenig bedeutet die Aehnlichkeit, dass Odin und seine Brüder die Erde aus dem Chaos (?), Gott und der Teufel in dem bulgarischen Schöpfungsbericht sie aus dem Wasser heben. Mehr ergeben die Namen der Zwerge, die doch wohl schon zum alten Bestand des Liedes gehören. Nordri, Sudri, Austri und Vestri entsprechen ja offenbar den vier den untersten Himmel haltenden Engeln der Manichäer.[1] Auch diese recht ungeschickt eingefügte Einzelheit scheint mir charakteristisch für die ganze Art dieser Dichtung, die angeblich uralte Tradition unbedenklich den verschiedensten Quellen entnimmt. Das Bild von der germanischen Kosmogonie, das Mogk noch in seiner neusten populären Darstellung[2] aus lauter kleinen Steinchen kunstvoll zusammengesetzt hat, wird im wesentlichen manichäisch sein: »Wie bei anderen Völkern aus dem Makrokosmus der Mensch, so wurden bei den Nordgermanen aus dem Mikrokosmus, dem Körper des Urriesen, die einzelnen Teile der Welt geschaffen, aus dem Fleisch die Erde, aus dem Blut die Gewässer, aus den Knochen das Gestein, aus den Haaren die Wälder, aus dem Schädel der Himmel, aus dem Gehirn die Wolken. Aus den Maden in seinem Fleisch aber entstand das kluge Geschlecht der Zwerge, von denen vier, Personifikationen der Himmelsgegenden (Austri, Sudri, Vestri, Nordri), das Himmelsgewölbe stützen . . . So

---

[1] F. W. K. Müller, Handschriftenreste aus Turfan II, Abh. d. Preuss. Akad. 1904, S. 43: »Und um die Erde eine Mauer mit vier Toren hat er angeordnet und in den vier Weltgegenden vier Engel, welche den untersten Himmel halten, entsprechend und in gleicher Kleidung wie die oberen (wohl die vier über den Weltgegenden wachenden Sterne) hat er darauf hingestellt«. Ihr Gegenbild ist der (die Mitte tragende) Omophoros, vgl. Flügel Mani S. 89. 221 ff.

[2] Germanische Religionsgeschichte und Mythologie 1921 (Sammlung Göschen), S. 119.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hatten Bors Söhne die Welt geschaffen.» — Ueber den Kampf ist schon gehandelt und wird noch zu handeln sein. Ich eile zu dem Schluss, den man seit früher Zeit als nicht-nordisch empfunden hat. Noch jetzt betrachten namhafte Philologen die geheimnisvolle Erwähnung des Mächtigen, der auf die neue Erde zum Königsthing kommt, als alte Interpolation, was mir bedenklich scheint, wenn man auch in dem verbleibenden Rest ein Ineinanderfliessen zweier Religionsanschauungen zugeben muss.[1] Eine bestimmte christliche Schilderung, die zum Vorbild gedient haben könnte, hat sich bisher nicht gefunden. Wohl aber ist längst beobachtet, dass die Schilderung der Hölle in der mächtigen Schlussstrophe nichtchristlich ist; sie entspricht ja auch im wesentlichen der früheren, wird also wohl nordisch empfunden sein. Stellung aber und Stimmung entsprechen am engsten dem iranischen Gefühl, das bei diesem Schluss nicht an Strafen und Qualen der Sünder, sondern nur an eine endgiltige Ausschliessung, ein Verschwinden des bösen Geistes denkt. Das stärkste Argument gegen eine rein nordische Erklärung der Völuspá ist ja die kunstvolle Composition des zweiten Teiles[2]: Anbruch des letzten Weltzeitalters oder Welttages, Sittenverschlechterung, das Anstürmen der Unholde aus allen Weltgegenden, der doppelte Endkampf, der Weltuntergang, die neue Erde, das Versinken der Todesgewalten. Liegt hier eine manichäische oder eine zwar christliche, aber stark iranisch beeinflusste Apokalypse

---

[1] Eine gute Orientierung bietet B. Kahle, Archiv f. Religionswissenschaft VIII (1906), S. 65 ff., weniger, zumal für meinen Zweck, G. Neckel, Studien in den germanischen Dichtungen vom Weltuntergang, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1918 Abh. 7. Wohl fehlt die Strophe in einer Handschrift, aber ein Grund der Interpolation ist nicht zu finden. Für einen späteren Christen lag die Erfindung, sein Gott komme zu den wiederbelebten Heidengöttern und Helden, unendlich fern, und die Rätsel des Schlusses bleiben ohne die Erwähnung des Mächtigen genau so gross, wie sie waren. Wir sind in ähnlicher Lage wie bei den Oden Salomos, wo man auch zuerst zu der Annahme grösserer Interpolationen griff, ohne doch den Rest einem einheitlichen Religionsempfinden zuweisen zu können. Die Kritik verliert dabei den Boden unter den Füssen. Hier bietet sich zudem, wenn man orientalischen Einfluss einmal zugeben muss, im Zarathustrismus das Niedersteigen des obersten Gottes auf die befreite Erde als Gegenbild. Leider fehlt bis jetzt eine Schilderung aus dem zarvanistischen Zweig des Manichäismus.

[2] Dass schon die Zusammenfügung beider Teile (Urzeit und Endzeit) nach iranischem Vorbild gemacht sein könnte, beweist der avestische Dāmdād-Nask (vgl. die Inhaltsangabe bei West, *Sacred Books of East* V, p. 177, n. 3).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

voraus, der sich der Dichter sie umschaffend angeschlossen hat?[1] Manches ihm selbst Rätselhafte konnte er dann mitübernehmen, weil sein Empfinden schon von einer neuen, milderen Religiosität beeinflusst war, und doch auch nach eigenem Sinn allen Ton auf die grossartige Kampf- und Untergangsschilderung legen. Doch überlasse ich das Urteil besseren Kennern und vor allem der Zeit, die uns vielleicht bald durch neue Funde iranischer Religionsurkunden weiteren Aufschluss bringt.

So bleiben noch die von den Verfechtern rein nordischen Ursprungs gern angeführten Volkssagen, die auch Olrik — freilich in etwas anderem Sinne — heranzieht. Sie zwingen mich, wenigstens ein paar Worte noch über eine Erscheinung zu sagen, die ich tertiäre Mythenbildung nennen möchte.[2] Ich greife ein Beispiel heraus. Wir sahen, dass Christus den Tod getötet und den Satan gefesselt hat, hatte für das frühe Christentum höchste religiöse Bedeutung. Aber Christus hatte ja nach der Schrift selbst verheissen, dass seine Jünger gleiche Wunder wie er tun würden, und eifrig ergriff die fromme Phantasie diese Verheissung. So berichten die apokryphen Thomasakten, die um das Ende des zweiten Jahrhunderts im östlichen Syrien entstanden sein mögen (cap. 30 ff.), wie dieser Jünger mit grossem Gefolge über Land ziehend die Leiche eines Jünglings findet, erkennt dass er durch Schlangengift gestorben ist, die Schlange herbeschwört und sie nach ihrem Namen und ihren Taten befragt. Sie bekennt in orientalisch-liturgischer Form, dass sie die »alte Schlange« der Schrift ist, die freilich hier noch einen Vater hat, und Verwandter (Bruder) jener Schlange, die im Ozean ruhend die ganze Erde umschlingt und den eigenen Schwanz im Maule hält, also der Todesschlange, des Leviathan der Orientalen, der Midgardschlange der Nordmänner der Übergangszeit. Wie alles Böse, so hat sie auch den Tod dieses Jünglings veranlasst. Der Apostel befiehlt ihr, aus dessen Leichnam ihr eigenes Gift herauszusaugen; sie wendet ein, dann müsse sie selbst sterben; auch ihr Vater werde

[1] Derartige Uebernahmen pflegen ja Religionswechsel in einem Volke vorzubereiten.

[2] Sie schliesst in der Regel an bestimmte Orte und Personen an, trägt aber nicht mehr religiösen, sondern überwiegend unterhaltenden, also literarischen Charakter; aitiologische Motive treten stark hervor. Den Ausgangspunkt bietet die wirklich religiöse Literatur einer hochentwickelten und dogmatisch ausgestalteten Religion, deren schon sekundäre Mythenbildung jetzt in einer gewissermassen tertiären Schicht Nachbildung oder Erweiterung findet.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dereinst so durch sein eigenes Gift umkommen. Aber sie muss es tun, schwillt selbst auf und zerplatzt vor den Füssen des Apostels, während der Jüngling lebendig wird; an der Stelle, wo das Gift die Erde berührt hat, tut sich ein Abgrund auf, in dem der Leib der Schlange versinkt. Der Apostel lässt ihn zuschütten, die Oberfläche übermauern und auf diesem Fundament als Wahrzeichen christlicher Liebe ein Hospiz für Wanderer errichten. Der Dichter hat den iranischen Mythus von der Einschliessung des Ahriman nachgebildet[1] und bezeugt durch den Verweis auf das Los des Vaters der Schlange noch weiter, dass das neugefundene manichäische Fragment von dem letzten Kampfe des Ormuzd und Ahriman, wie ich vermutete, eine ältere iranische Fassung wiedergibt. Ich vergleiche nun hiermit eine an vielen Stellen besonders des Piémont aufgezeichnete »Sage«: St. Bernhard von Mentone zieht mit einer Pilgerschaar über die Alpen, in denen auf dem Monte Joun der Teufel haust und sich aus den Pilgerzügen den Letzten zu holen und zu töten pflegt. Der Heilige überwindet den Bösen, fesselt ihn und wirft ihn in einen tiefen Erdspalt, den er ausfüllen lässt und über dem er sein Hospiz und seine Kirche baut. Nach anderem Fassungen bannt er ihn in die Hölle zurück oder unter einen grossen Berg. Offenbar hat ein Kleriker, der die Thomas-Akten kannte — seine Zeit lässt sich danach vielleicht noch annähernd bestimmen — den Abschnitt der Akten literarisch nachgebildet und aus dem jetzt wohl verschollenen Literaturwerk ist die Volkstradition entstanden. Was dem heiligen Bernhard recht ist, ist dem heiligen Patrik, der in Irland, oder dem frommen Gudmund, der in Island den Teufel auf den Grund eines Sees gebannt hat, billig. In den Tier- oder Schreckenssee bei Kufstein hat ein Franziskaner den entsetzlichen Schreckensstier gebannt; in einen See im Windachertale ward von Mönchen ein anderes Stierungeheuer hinabgestürzt, dessen Brüllen aus der Tiefe Männer von Brixen und Kitzbühel noch in unserer Zeit gehört haben. Den riesigen Fisch, der nach einer vielen Völkern gemeinsamen Vorstellung unter grossen Wasser-

[1] Wir können ihn desshalb wohl an die Spitze einer Reihe stellen. Denn natürlich müssen auch andere Apostel nun das Wunder des Meisters an den Söhnen oder Dienern des Teufels wiederholen, so Bartholomaeus. Wie sein Martyrium hierin von den *Acta Thomae* abhängig ist, so in der Zertrümmerung des Standbildes von den *Acta Petri*, denn diese haben die alte Quelle, das Wunder des Apollonius von Tyana, besser bewahrt (vgl. mein Buch 'Hellenistische Wundererzählungen', S. 54).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

flächen liegt und sie erregen kann[1], wie der grosse »Waller« im Walchensee, dessen Flut einst München überschwemmen und zerstören soll, kann man ebenso wohl sich als Teufel denken und an jedem unheimlichen Ort kann die Volksphantasie sich ihn unter der Erde vorstellen — das alles beweist nur die ohnedies bezeugte allgemeine Verbreitung des altchristlichen Glaubens, dass er jetzt gebunden ist und dereinst loskommen wird, und darf zu weiteren Schlüssen nicht benutzt werden.

Wenden wir den Blick noch einmal zu dem Verfasser der Thomasakten. Den Endkampf Christi mit dem Bösen erwähnt er in seiner alten iranischen Fassung mehrfach; er hat für ihn, wie ich sagte, höchste religiöse Bedeutung; wenn er nach dem gleichen Original das Wunder des Apostels gestaltet, so hat das auch für ihn mehr literarisches als religiöses Interesse; er will erbauen, aber noch mehr unterhalten. Es ist ähnlich, wenn die aus orientalischem Göttermythus entlehnte Vorstellung, dass Christus vom Tode verschlungen wird, aus dessen Leibe wieder heraustritt und ihn selbst dadurch tötet, auf die heilige Marina, Margarete und andere Märtyrerinnen übertragen wird. Verwenden Märchen dann dasselbe Motiv, so kann ebensogut die christliche Legende wie ihr letzter heidnischer Ursprung einwirken. Wohl bedarf die Religion des Wunders, aber sie verblasst und vergeht, wo es in den Mittelpunkt des Interesses tritt. Das eigentliche Märchen[2] stellt für mich die der Religion am fernsten liegende und freiste Entwicklungsstufe dar. Es zum Ausgangspunkt religionsgeschichtlicher Forschung zu machen ist immer bedenklich. Nur die historischen Religionen ferner geben in den von Ideen zusammengehaltenen grossen Vorstellungskomplexen der geschichtlichen Forschung die genügend breite Basis, mit ihr zugleich freilich auch die feste Beschränkung, jenseits deren vielleicht eine andere noch in der Bildung begriffene Wissenschaft, die vergleichende Mythologie, die Arbeit aufnehmen kann. Freilich greift jetzt noch der sehr feine und sehr zurückhaltende Versuch Olriks gerade hier am öftesten fehl.

Wir haben das Problem, das wir uns stellten, die Aehnlichkeit

[1] Die Bilder für den Dämon der brüllenden oder heulenden und verschlingenden Flut wechseln fast beliebig. Weil der Wasserschlund oder das Moor den Eingang zur Totenwelt bildet und Tod und Teufel trotz der Trennung in zwei Personen nie ganz geschieden werden, haust der Teufel in ihnen.

[2] Der Begriff ist leider so wenig fest umgrenzt, dass jede Behauptung auf der mehr oder weniger willkürlichen Definition des Behauptenden beruht.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und den Gegensatz der iranischen und der nordischen Vorstellungen zu erklären, bisher nur von der einen Seite betrachtet. Keine Entlehnung kann uns ja den Gegensatz der Grundauffassungen erklären, und doch verlangt grade dieser Gegensatz eine gewisse Uebereinstimmung in ihrem Kern. Wir erkennen das vielleicht am besten, wenn wir ganz kurz die Ansichten der verwandten Kulturvölker vergleichen. Bei den Kelten treffen wir, wie erwähnt, die Vorstellung eines Weltuntergangs durch Feuer und Wasser, bei den irischen Kelten sogar die einer Götterschlacht oder vielmehr zweier Schlachten, freilich in ganz junger Bearbeitung. Der Kampf ist auf die Erde verlegt und geht um die grüne Insel. Damit kann es zusammenhängen, dass die Götter, die vorher unterlegen sind, in dem zweiten Kampfe siegen. Einzelne mythische Bilder stimmen zu den nordischen, aber Wolf und Schlange fehlen, vielleicht, weil sie im Nordischen nur übernommen sind. Bei den Griechen finden wir wohl einen siegreichen Götterkampf, sogar in mehreren Fassungen, aber es ist der Kampf in der Urzeit bei der Begründung des Kosmos. Der Mythos von dem gefesselten Typhoeus bei Pindar (oben S. 197, 1) findet keine Fortsetzung in einem Weltuntergangsbericht. Nur die Erzählung von dem gefesselten Prometheus bei Hesiod verlangt gradezu nach einem Abschluss, und zwar nach einem durchaus andersartigen, als Aeschylus ihn sich ersann. Und derselbe Hesiod führt uns in der überwiegend orientalischen Schilderung der vier Weltalter bis unmittelbar vor den Gedanken der Weltkatastrophe. Aber ihn auszusprechen wagt er nicht. Es ist als ob fromme Scheu ihn hinderte, den Gedanken an eine Zerstörung dieses wunderbaren Kosmos voll auszudenken. Das bleibt dem ionischen Philosophen überlassen, der freilich ebenfalls vom Orient beeinflusst sein wird.

Mehr Anklänge bietet, wie zu erwarten stand, die indische Religion[1], freilich nicht in den Veden und Upaniṣaden (mit Ausnahme einer sehr späten), wohl aber in den Purāṇas, dem Mahābhārata und einer Stelle des Gesetzbuches Manus; volkstümliche Anschauung, deren Alter kaum abzuschätzen ist, erwartet nach je vier Weltperioden oder Welttagen einen Weltuntergang, aber er ist vollkommen bedeutungslos geworden; die Kampfvorstellung fehlt ebenso wie die eines Gerichtes über die Menschen, das Geschick der Seele wird nicht beeinflusst, das Karman überdauert alle Welt-

[1] Ich danke die Auskünfte über sie Frau Luise Troje.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

untergänge. Nur die Vorstellungen von der Feuerschlange im Erdenschoss[1] und von der Weltverschlechterung scheinen Überbleibsel einer älteren, auch religiös bedeutsameren Lehre. Die Weltverschlechterung äussert sich in dem Sittenverfall, in dem Abstieg der physischen Kraft und in der Verringerung der möglichen Lebensdauer des Menschen; nach ihr besimmt sich, wie beim *saeculum* der Römer, die Länge der Yugas und zwar in Indien, auf 4000, dann 3000, dann 2000, endlich 1000 Jahre.[2] Hier finden sich in der Tat Uebereinstimmungen mit der persischen wie mit der nordischen Vorstellung.

Aber die persische Vorstellung ist ja nicht einheitlich. Sie lässt einerseits in den vier Weltperioden eine allmähliche Vervollkommenung eintreten, die einen Götterkampf am Schluss überflüssig machen müsste, und schildert andrerseits in dem jungen, aber nachweislich auf sehr alte Tradition zurückgehenden Bahmanyašt vor ihm eine Periode der Verschlechterung der Welt, des Abfalls und der Bedrängnisse, die nur durch ein gewaltsames Eingreifen der Götter mit dem vom Zarathustrismus postulierten glücklichen Ausgang in Einklang gebracht werden kann. Ihre natürliche Folgerung wäre der Weltuntergang. Wohl will Söderblom, der den Grundgedanken der Vervollkommenung in der Haupttradition nachdrücklich hervorhebt, jene Periode der Weltverschlechterung aus den tatsächlichen Verhältnissen der Spätzeit als eine Art Historisierung der Apokalypse erklären. Aber dem widerspricht nach meinem Empfinden die Zusammenstellung ähnlicher Weissagungen, die Olrik bietet; es sind feste typische Züge, die in allen wiederkehren.[3] Dass er sie auch in der eigenen

[1] Im Mahābhārata XII, Adh. 314 geschieht die Weltvernichtung durch Feuer, Wasser und Wind; ebenda 304 bilden vier Yugas ein Kalpa, tausend Kalpas einen Brahmantag (wie tausend Jahre einen Tag Jahves).

[2] Bemerkenswert scheint mir, dass die Yuga-Lehre im Mahābhārata einmal (III Vana parvan 188—190) in der jainistischen Form erscheint: jeder Tag ist eingerahmt von zwei Dämmerungen, der erste 400 + 4000 + 400, der zweite 300 + 3000 + 300, der dritte 200 + 2000 + 200, der letzte 100 + 1000 + 100 Jahre lang, die Periode also 12000 Jahre wie die persische Weltzeit. An babylonische Zahlenspielerei und persische Vermittlung zu denken wäre vielleicht möglich.

[3] Ich füge zwei Beispiele hinzu, die schon früher erwähnte älteste christliche Apokalypse, Markus cap. 13, deren Sonderüberlieferung und Charakter ich Göttinger Gel. Anzeigen 1921, S. 172 nachzuweisen versucht habe. Die Bemerkung, dass Gott diese Tage verkürzt habe, weil sonst alle Menschen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zeit gewahrt, lässt den Propheten verkünden, dass jetzt das Weltende nahe, aber die Prophetie selbst ist älter, und schon, wer die Zeiten nach vier Metallen charakterisierte[1], nahm im Gegensatz zu dem optimistischen Zarathustrismus eine immer sich steigernde Weltverschlechterung an. Wir sehen noch, wie künstlich und doch unbefriedigend schon die älteren Redaktoren des Bahman-yašt diese alte Prophetie der geschichtlichen Entwicklung und den eigenen Zeitverhältnissen angepasst haben. So hat es für mich hohe Bedeutung, dass sich grade in diesem Stück die Einwirkung einer zweiten, älteren Sage und Theologie gezeigt hat, nach der bei dem Höhepunkt des allgemeinen Verfalls Gott Mithra durch ein Wunder eingreift. Dieser Glaube ist psychologisch verständlich; die Vorzeit gilt uns allen als besser oder glücklicher oder gewaltiger. Der Glaube an eine allmähliche Vervollkommnung der Welt ist die kühne Schöpfung eines Mannes, kann in einer kurzen Zeit des Aufschwungs wohl auch ein ganzes Volk begeistern, ist aber nirgends ursprünglich. Dagegen verlangt der Gedanke der beständigen Verschlechterung durch seine Trostlosigkeit den eines Endes oder doch einer wunderbaren Welterneuerung. Die Unklarheit im Begriff des Zarvan legt die Vermutung wenigstens nahe, dass auch im Iran die »Unendlichkeit der Zeit« einem frühen Denken eben jene zwölftausend Jahre oder vier Perioden umfasste und erst spätere Speculation von ihr eine volle Unbegrenztheit, einen ***Zarvan akarana*** unterschied; schon diese Bezeichnung weist ja auf die Änderung einer ursprünglicheren Vorstellung. Der ständige Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Werden und Vergehen, Leben und Tod ruft von selbst das Bild des Kampfes zweier übermenschlichen Mächte hervor; der Gedanke an ein einmaliges Ende dieses Wechsels liegt näher oder doch genau so nahe

untergingen (v. 20), sieht ganz wie einer Yuga-Lehre entnommen aus. Ferner die Lehre der Mandäer. Sie scheiden in einer sehr alten Schrift vier immer kürzer werdende Weltepochen; jede bringt den Untergang der Menschheit bis auf ein Menschenpaar, die erste durch Krieg und Pestilenz, die zweite durch Feuer, die dritte durch Wasser, aber erst die vierte Periode ist die Zeit des Abfalls und endet im Weltgericht (Brandt, Mandäische Schriften, S. 43 ff.).

[1] So in auffallender Übereinstimmung mit Hesiod die Urform des Bahman-yašt. Auch in der alchemistischen Literatur werden zunächst vier Metalle (σώματα oder οὐσίαι) als Urstoffe angenommen; später treten die sieben Metalle der sieben Planeten für sie ein, vgl. meinen Aufsatz 'Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus', Nachr. d. Gesellschaft d. Wissenschaften Göttingen 1921, S. 11.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wie der an seine unbegrenzte und unveränderte Dauer und bedarf zu seiner Entstehung nicht einmal notwendig partieller Naturerscheinungen wie Erdbeben und Sturmflut; jedes ungewöhnliche Erlebnis, ja für den Primitiven auch recht gewöhnliche können die Angst vor dem Ende wachrufen und den Anlass zur Spekulation darüber bieten. War die mythische Anschauung jenes Wechsels als Kampf zweier Mächte noch lebendig genug, so musste die Vorstellung des Endes zu der einer gewaltigen Götterschlacht führen. Wenigstens so viel und vielleicht noch die Vorstellung von dem Weltbrande werden wir als gemeinsamen Besitz dieser Völkergruppe annehmen dürfen. Schon er genügt, die Uebernahme verwandter Vorstellungen von einem Volk ins andere zu erklären. Einem hochgemuten Empfinden mochte es dann genügen, dies Ende wenigstens mit dem Glanze gewaltiger Taten zu umkleiden. Der Wiking oder der kriegerische Nomade im Binnenlande, für den der Kampfestod, wenn er nur Rache erhoffen durfte, keine Schrecken hatte und der immer wieder die Erfahrung machte, dass auch der Stärkste schliesslich einen ihm gewachsenen Gegner findet, er mochte auch seinen Göttern, Kämpfern wie er selbst, nur ruhmvollen Ausgang wünschen.[1] Nur die Annahme, dass er schon die sittliche Bewertung von Erhalten und Zerstören als gut und böse mit jenem Kampf verbunden fand, scheint mir als psychologisch unmöglich ausgeschlossen. Unter veränderten Lebensbedingungen verfeinertes ethisches Empfinden mochte sie in einem andern Volk vorbereiten und ein gewaltiger Prophet den Glauben an einen endgiltigen Sieg des Guten und eine unwiderrufliche Vernichtung des Bösen zur

[1] Auch über den Göttern waltet das Schicksal. Die Anschauung hat K. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume II, 165 in der Rede des Bauern an seinen Sohn (Sverris-Sag. c. 47, S. 116) charakterisiert: »Am längsten lebt der Nachruhm eines jeden, sagte er. Oder wie würdest du dich verhalten, wenn du in den Kampf kämest und du wüsstest das voraus, dass du da fallen solltest? Er antwortete: was sollte mich da abhalten, mit beiden Händen zuzuhauen? Der Alte sprach: wenn dir nun jemand das mit Gewissheit sagen könnte, dass du da nicht fallen solltest? Er antwortete: was soll man sich da scheuen, so tapfer als möglich voranzugehen? Der Alte sprach: in jedem Kampf, in den du kommst, wird eines von beiden geschehen, dass du fällst oder dass du davon kommst; sei du darum tapfer, denn alles ist vorher bestimmt; den Nicht-Feigen bringt nichts in die Hel und nichts kann dem Feigen helfen. Auf der Flucht fallen, das ist das schlimmste.« Der Verfasser drückt trotz klassischer Erinnerungen den nordischen Gedanken trefflich aus.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Herrschaft bringen und selbst bis zu der Vorstellung einer allmählichen Vervollkommnung der Welt und Verbreitung seiner Religion steigern. Den Rückschlag gegen diese letzte und höchste Steigerung des Optimismus musste die historische Entwicklung bringen. Wie für die erste heldenhaft-ästhetische Anschauung die Erschaffung einer neuen, kampflosen und vollkommenen Welt notwendig Fremdgut sein wird, so für die zweite, reinethische der Gedanke an eine zunehmende Verschlechterung der Welt Fremdgut oder unverstandenes Ueberbleibsel aus der eigenen Vorzeit.

Doch damit sind wir schon in die Konstruktion einer Vorgeschichte, also über das Gebiet hinausgekommen, das nach meinem Empfinden der vergleichenden Religionsgeschichte eigentlich gehört, und gewiss darf, ja muss sie wie jede Wissenschaft, um ihr letztes Ziel zu erreichen, über die eigenen Grenzen und über sich selbst hinauswachsen. Nur muss sie sich dieser Grenzen dabei bewusst bleiben. Nicht die ärmliche Freude, einem so reichen und feinen Geist, wie Olrik es war, ein paar Irrtümer nachzuweisen, hat mich zu der Nachprüfung bestimmt, sondern der Wunsch, an einem grossen Ideenkomplex darzulegen, wie oft gegenüber dem bunten und unberechenbaren Fluss der geschichtlichen Entwicklung die konstruktive Methode unsrer Märchen- und Mythenforschung versagen muss, wie die Erkenntnis dessen, was wirklich als »Motiv« gelten darf, von dem Erfassen der Idee, ja oft selbst der Spekulation oder des Dogmas abhängt, denen die Erzählung oder das Bild dient, wie wenig die »Kindlichkeit« eines Berichtes genügt, seine Ursprünglichkeit zu erweisen, und wie endlich die Literatur scheinbare Volksüberlieferung schafft. Aber noch mehr bestimmte mich ein anderes Empfinden. Auch wenn die vergleichende Religionsgeschichte sich streng innerhalb ihrer Grenzen hält, bleibt ihre Aufgabe, die sie mit rein philologisch-historischen Mitteln lösen soll, uferlos. Jedes Jahr bringt uns neue Urkunden und lässt dadurch Religionen, die vorher geschichtslos waren, in historisches Licht treten. Ergänzungen und Berichtigungen werden sich immer in Fülle ergeben[1], aber die Grundlinien unsrer Geschichtsauffassung werden sich nicht ändern. In diesem frohen Glauben hat mich die mit noch geringem neuen Material unternommene Nachprüfung des grossen Werkes Olriks bestärkt. Hat doch der Versuch, die zeitlichen Schichten innerhalb der einzelnen Religionen schärfer zu sondern und die

[1] Schon darum hat ein jeder hier den Anspruch, nach dem was er richtig, nicht nach dem, was er falsch gemacht hat, beurteilt zu werden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

leitenden Ideen herauszuarbeiten, das Bild, das sich schon ihm ergeben hatte, im Wesentlichen bestätigt und mir die frühere Auffassung der iranischen und der christlichen Entwicklung, die ich in dieser Zeitschrift 1922, S. 94 dargelegt habe, noch klarer und anschaulicher gemacht.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN